Manuel Granell

Del pensar venezolano



Fundación Manuel Granell

Manuel Granell

Del pensar venezolano



Fundación Manuel Granell

2008

Derechos exclusivos
Del pensar venezolano
Primera edición, Ediciones Catana, Caracas, 1966
Segunda edición, Cátedra UNESCO de Filosofía y Fundación Manuel Granell, 2000
Tercera edición, revisada y corregida, 2005

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal: NA 3078 - 2008

Diseño de portada: Mariangel González
Digitalización de los textos: Asunción González y Dietrich Englert Granell
Diagramación y montaje: Luzmila Perdomo Ediciones y Mariangel González

Producción editorial:
Fundación Manuel Granell
www.fundacionmanuelgranell.com
e-mail: fundacionmanuelgranell@gmail.com

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Difícil trance es para mí enhebrar algunas palabras que sirvan como exordio a este excelente y olvidado libro. El recuerdo de dos queridos amigos, ya desaparecidos, ensombrece irremediablemente el hontanar de donde aquéllas nacen... transcurridos tres decenios desde su inicial aparición.

Mas vivamente a mi memoria vienen –con el mismo y compartido entusiasmo de su hora primigenia– los momentos que precedieron a la gestación de esta obra, los pasos que hubimos de dar para preparar su edición, así como el júbilo y la exaltación con los que acariciamos, entre nuestras manos, sus primeros ejemplares, recién salidos de la imprenta.

Todo comenzó con la lectura, hecha por Manuel Granell, de su luminoso ensayo titulado *"Charla con el último criollo",* inserto en la primera parte de este venerado libro. Fue en la señorial mansión de la hacienda *"Paso Real",* sita en un feraz valle de Bejuma, gracias a la cordial invitación que su dueño, el Dr. José Antonio Cordido Freites, hiciera a un grupo de sus más íntimos amigos.

Quienes allí nos reunimos, en aquel transparente mediodía, quedamos realmente impresionados por la profundidad, perspicacia y lucidez, con que el expositor había realizado la caracterización ethológica del personaje central de su disertación... no menos que de las sutiles y paralelas observaciones marginales, utilizadas para entretejer los vínculos entre lo pasado y lo presente, con el claro propósito de iluminar, proyectivamente, la eventual dimensión advenidera que emergía de sus trazos.

Ello provocó un largo, fecundo y apasionante diálogo entre los contertulios, así como la inevitable proposición –que varios le hicimos a Granell– para que escribiese una obra donde, recogiendo aquellas sabias notas esparcidas en su *"Charla",* expusiera con mayor envergadura

y profundidad una visión intelectual de Venezuela, sus promesas y problemas, vistos al trasluz de su peripecia histórica o desde el escorzo de sus escritores, abordando por supuesto las encrucijadas que, a su juicio, tuvieran preeminencia, peligro o azaroso riesgo, para el futuro de nuestro país. Ello, como puede comprobarse, fue recogido con minucioso rigor y apasionada entrega en el *corpus* de este libro... vertida siempre su expresión con la insobornable honestidad de quien desconocía, por principio, toda hipocresía.

Para la obra que a Granell urgíamos se propuso, por decisión unánime, que Ricardo Azpúrua escribiese un *Prólogo*, dadas las sobresalientes dotes literarias y la sagaz inteligencia que todos le reconocíamos, refulgente en los múltiples y valiosos trabajos que hasta entonces había publicado.

Gustoso aceptó y su aporte resultó, sencillamente, magistral. Con plena sinceridad y honradez, como todo lo que salía de su pluma, después de analizar rigurosamente el libro, resumía así sus impresiones en el citado *Prólogo*: "El libro que tenemos en las manos, más que mero conjunto de estudios trabajado por un intelectual de oficio, constituye un vigorizador cultivo de gérmenes filosóficos en incitante fermentación". Tales gérmenes –es, quizás, lo más significativo de sus inteligentes sugerencias– no los hallaba ni extraía Granell de boreales latitudes, ni de autores extranjeros... sino que los detectaba y analizaba en la obra de pensadores tan auténticamente *criollos* como Rufino Blanco Fombona, Mariano Picón Salas y Arturo Uslar Pietri, cuyas intuiciones e ideas, por su propia índole y prosapia, "nos introducen en los vericuetos del momento y son consecuencias de urgentes interrogantes". ¿Pero cuáles eran, en aquellos días, semejantes "vericuetos" e "interrogantes"? ¿Se trataba, acaso, de ocasionales rasgos, brotados de las circunstancias y el azar, que sólo a esos días constelaban? ¿Han perdido, entonces, su vigencia? ¿0 permanecen, como improntas e imprescindibles advertencias, para la genuina comprensión de nuestra historia?

Son precisamente semejantes preguntas –pasados ya más d e treinta años de haber aparecido la primera edición de tan notable obra– las que

nos mueven hoy, con idéntico propósito, a reproducir sus páginas, vivas y decisivas, a estas alturas, para los tiempos que se inician en Venezuela con el advenimiento del Siglo xxi...

Ernesto Mayz Vallenilla

Tusmare, junio, 1999

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

...vedemmo gran gente alla origlia del mare, che ci stavano
guardando come cosa di maraviglia...
Americo Vespucci (Carta a Lorenzo de Médicis. Año de 1500).

...estoy bien y fuerte como lo he sido toda mi vida.
En este país primero se pasa por pruebas;
quien haya resistido tales pruebas, vive bien en el país.
Pero muchos perecen en la prueba...
Felipe De Hutten (Carta)

La experiencia de los primeros hombres a su llegada a estas tierras ha debido de ser inefable y agotadora. De la belleza alucinante, propia de la virginidad del nuevo panorama, sólo poseemos relaciones interesantes y provisionales, algunas demasiado simples, sobre frutos aromáticos, animales diferentes a los conocidos y hombres también distintos. No faltan las fantasías y las más divertidas ocurrencias. Cuando creemos llegar al limo de lo heterogéneo, nos topamos con la mudez, y en lugar del tuétano definitivo encontramos eruditas y sabias disquisiciones sobre meridianos y orientes, propias del saber de los estrelleros, o bien el recuento de los primeros contactos entre el hombre que abandonó su mundo y el que se encontraba en el propio.

No es de extrañar que ocurriera tal cosa, ya que la lengua adecuada para describir lo nuevo comenzaría a madurar precisamente con esas experiencias indescriptibles y portentosas. Por otra parte, aquellos grupos de valientes, dispersos en la inmensidad somnolienta, fascinados ante lo inesperado, no pudieron vacar en la meditación profunda o en el éxtasis poético, ya que su atención manteníase alerta, siempre al acecho de seres pavorosos o de ataques repentinos de indígenas escondidos en

el arcabuco. Otros, más soñadores, con los ojos afiebrados, presentían, deslumbrados, la presencia de un lago inmenso, quieto, de limpio aire, donde se reflejaban las murallas relucientes de una ciudad de oro puro. ¡Sensación envidiable la del descubridor, en el puente de su barco con velas recogidas, bajo la fresca brisa del atardecer austral, frente a la *terra incognita*!

El choque del europeo con el nativo fue sangriento, pocas veces amistoso. Las profundas diferencias entre ellos justificaban, en cierto sentido, la violencia. El indio sintió al principio la aparición de algo maravilloso; en alguna ocasión, incluso pasmo religioso, pues llegó hasta creer dioses a los españoles. Estos últimos, más curtidos en distingos teológicos y jurídicos, razonaron y discutieron sobre la *naturaleza humana* del indígena. Se preguntaron por su alma. Se planteaba así, ante un hecho histórico concreto, la primera duda eficaz sobre la *naturaleza* del hombre.

La epifanía de América no tenía precedentes. Contribuyó a ampliar de golpe el horizonte filosófico del europeo, quien pudo contemplar entonces el mundo desde un balcón aireado, en lugar de la tradicional ventana. América era un resultado y, al mismo tiempo, el motivo de nueva manera de ver y ordenar las cosas. Una sensación de diversidad y de riqueza se filtraba en el ambiente. Casi era vivencia mística el sentir que la tierra crecía. Y con ella, crecía el hombre también, porque los nuevos mares, los aires vírgenes y los cielos extraños tomaban cuerpo por obra de sus manos duras y bronceadas de marinos y de capitanes de espada. El hombre se volvía a reconciliar consigo mismo. La ciencia y el arte eran igualmente obra del hombre. En la ciudad de Florencia pudieron saludarse Maquia-velo, Botticelli y Amerigo Vespucci. El olvido en que estaba la carne perecedera sería sustituido por el triunfo de la Venus desnuda, de piel tibia y nacarada.

Un nuevo *humanismo* era el signo del momento. El hombre se magnifica. En el pensamiento de Marsilio Ficino fue visto como un Dios, y en el de Pico de la Mirandola como el hacedor de su propio ser. América ha sido descubierta en plena modernidad; o sea, según nuestro

autor, en el comienzo del período *antropocéntrico* de la historia. Esta última empezaba a considerarse como un proceso en el cual el hombre y su libertad constituyen lo decisivo. La determinación de la historia y de sí mismo traen por consecuencia una sensación de dominio sobre el mundo; y lo que es más grave, un sentimiento hondo de responsabilidad, que nace del hecho de asumir la propia libertad para crear y actuar. El hombre deja de reposar exclusivamente en Dios y resuelve actuar en modo directo sobre el mundo. La soberbia del primer entusiasmo por lo humano y sus obras enturbia un poco la visión de las profundidades. Ello conducirá, posteriormente, a la unilateralidad racionalista con las consecuencias políticas que todavía soportamos, cual ocurre en el Derecho, que al perder la legitimación divina se asienta exclusivamente sobre la base del *pacto* nacido de la voluntad de los hombres *libres*. Se exageró, muchas veces, el poder del hombre, pero no se desarrollaron, ni en el Derecho, ni en la Teología, ni en la Filosofía, las tesis implícitas, las cuales serán resucitadas por los pensadores modernos.

El humanismo renacentista no llega a sus últimas consecuencias por razones históricas complejas en las que no podemos entrar por ahora. En todo caso, no constituye un humanismo radical, pues su contacto con la antigüedad greco-latina impide la superación de la idea del hombre como *natura*; y por otra parte, inevitables restos del anterior pensamiento teológico-religioso, aún vigentes para esa época, impedirán dotar con verdadero poder creador a la *creatura* humana, obra de Dios. Sin embargo, tampoco se dará el paso definitivo en la modernidad, por cuanto de la concepción de la naturaleza humana, propia del individualismo, se desarrolla un iusnaturalismo laico, racionalista y casuístico, sin las posibilidades y coherencia del iusnaturalismo con fundamento religioso. Sólo en los umbrales de este siglo, y como reacción contra el dominio del positivismo científico y de la técnica, comenzó nuevamente a dirigirse la atención hacia el hombre. La Filosofía se centra en él en forma definitiva. La aparición de un nuevo humanismo no se hizo esperar.

Las consideraciones anteriores sirven para conducirnos a las cuestiones medulares del libro del profesor Manuel Granell, quien pertenece a ese puñado de españoles verdaderamente útiles intelectualmente y de

una muy recia personalidad moral, que, herederos y continuadores de la labor de Ortega y al mismo tiempo descubridores de nuevas rutas, se han preocupado, de la manera más eficaz posible, en traer claridades a problemas difíciles o inéditos.

En el caso especial del Dr. Granell, quien ya había postulado un *Humanismo como responsabilidad*, observamos que sus trabajos de ahora, densos y cargados de ideas, nos introducen en los complejos vericuetos del momento y son consecuencia de urgentes interrogantes. El libro que tenemos en las manos, más que mero conjunto de estudios trabajados por un intelectual de oficio, constituye un vigorizador cultivo de gérmenes filosóficos en incitante fermentación.

Del pensar venezolano es un libro que recoge diferentes escritos con diversa intención y fecha, lo cual podría llevar al lector desatento a no darse cuenta de la unidad temática del mismo, que se fundamenta en puntos esenciales expresados por el autor, sobre todo en la idea de que el hombre no es algo fijo y definitivo sino que deviene o se *autohace*. A consecuencia de ello, se adelanta y crece la *responsabilidad* del hombre, basada en el *novum* que añade en su *quehacer* y le sirve de fundamento para el *ascenso ontológico*. No hay determinismo pesimista, ya que lo verdaderamente humano, es decir el espíritu, resulta intercambiable sobre cualquier estrato, sea biológico o psíquico, sólo se condiciona a partir de una determinada situación histórica o *entidad de base*.

El más importante de los temas tratados por Granell, al menos a mi juicio, es la consideración del hecho *colonia* como *categoría histórica*, donde desarrolla y enriquece, bajo el punto de vista de la nueva ciencia que postula (la *Ethología*), geniales atisbos de Ortega. Partiendo de la oposición del maestro al pensar griego del *ser* como intemporal y estático, se inclina Granell en favor de la *actual* TEMPORALIDAD *del hacer el ser*. El hombre será considerado, por lo tanto, como esencialmente histórico, y a la tradicional concepción de la *naturaleza humana* como inmutable, opondrá un *acontecer humano* temporal. El hombre deviene dueño de una *libertad para ser* y de una *imaginación ontológica* en su *auto-hacerse*, o sea en la *invención de sí mismo*.

Esta manera de pensar posibilita una visión plural y amplia de lo humano Los antiguos y los extraños adquieren sentido. Por todo ello, era de esperar que la temática americana se le presentara a nuestro autor con un poder de atracción irresistible para ser tratada con dicho instrumental de ideas, ya que los puntos citados se relacionan íntimamente con la misma, y constituyen, sin lugar a dudas, hilos fundamentales del milenario problema que, no resuelto definitivamente en el Renacimiento, requiere en nuestro tiempo una urgente solución, un planteamiento coherente en el terreno filosófico, para poder dotar al hombre de dos o tres ideas claras sobre sí mismo, o para conseguir al menos una visión adecuada de su hondura y lograr de paso cierto medir la dimensión de la crisis actual, que le ha arrebatado su poder *autocreador*.

En obras anteriores ya había estudiado Granell los problemas relacionados con el esquema citado, desplegando en su tratamiento una gran riqueza de ideas; pero la presencia de América en este libro, y de Venezuela como precisa especificación, aporta la materia deseada para un feliz acoplamiento del pensamiento con la realidad histórica concreta. Su incursión en estos temas tenía que ser beneficiosa, ya que su fina perspicacia intelectual, unida a su capacidad de lógico y de filósofo, sin olvidar su formación de jurista, contribuyen a prestarle a sus nerviosas y ricas meditaciones ese rigor metódico y esa nitidez técnica de que carecen muchos trabajos sobre el mismo objeto, pues en la búsqueda de los *límites definitorios* sobre lo propiamente americano se han escrito muchos ensayos vagos y arbitrarios. Una de las características de nuestra producción cultural *sin resistencias*, parece consistir, precisamente, en dejar sin sanción ni pena ciertas obras escritas sin responsabilidad, a veces en mera actividad predatoria.

Asienta el autor con carácter axiomático, ya desde el comienzo de su libro, la idea de la pluralidad del hombre, y según tuvimos ocasión de ver, el principio de su esencial historicidad. Ello trae como consecuencia la negación de la idea tradicional de una naturaleza humana inmutable y, por lo tanto, fija. El hombre no tiene *ser* de una vez por todas, sino que consiste en un *quehacer* que fundamenta su ascenso *ontológico*. Con esta manera de pensar se posibilita plenariamente la comprensión de

América y de su problema fundamental. Cualquier tipo de antropología inhibitoria o de filosofía estática desaparece entonces del horizonte de la investigación.

En este orden de ideas, enmarcado en la más sobria tradición orteguiana, acerca de la *posibilidad ontológica* del hombre en cuanto radicalmente *prospectivo*, brota como una flor esperada la consideración categorial del hecho histórico *colonia*; y lo que es más importante, la del *colonial* en cuanto hombre con *ser* mutilado, al menos problemático o en precario.

Ortega, con su maravilloso olfato para los remas sugestivos, no dejó pasar por alto el de la *existencia colonial* sin echarle un inteligente manoseo. Señaló caminos, hizo insinuaciones profundas, nacidas de lo más esencial de su filosofía; pero, desgraciadamente, otras incitaciones más perentorias distrajeron su atención.

Manuel Granell, enriqueciendo la herencia del maestro, logra un ensayo, intitulado *Charla con el último criollo*, que yo considero la parte más importante del libro por su hondura y consecuencias filosóficas. En dicho trabajo establece con claridad y precisión los tres elementos (*ruptura*, *futurismo* y *autoconciencia*) que caracterizan al colonial americano, los cuales pueden ser considerados como ventajosos, aunque en caso de hipertrofia traerían consecuencias graves, ya que la *ruptura*, al retirar el peso de la tradición, cedería el paso, a veces, al desenfrenado *futurizar*. Esos trozos me causaron honda impresión al aplicarlos a nuestra realidad inmediata, pues es indudable que la ausencia de *resistencias* posibilita aparentemente un poder serlo todo. Pero existen limitaciones impuestas por el punto de partida histórico (lo que Granell llama, como vimos, *entidad de base*), aparte de carencias constitutivas en el ser americano. Por ello, la posibilidad absoluta se resumiría, excesivas veces en mi opinión, en amargo llegar a ser casi nada. No debe extrañarnos, por lo mismo, el hecho de que la ambición, por ejemplo, cobre en Latinoamérica dimensiones de locura; paralelamente, el fracaso. Esta peligrosa vertiente no niega la de la autenticidad ni la del triunfo conseguido con prudencia y tacto. Leyendo hace mucho tiempo *Las formas de vida* de Eduardo Spranger,

me preocupaba el pensar que acaso el venezolano no se sintiera satisfecho al imponerse la limitación de realizar exclusivamente alguna de dichas formas, y que trataría, con las excepciones del caso, de coparlas todas: intelectual al mismo tiempo que político, poeta sin menoscabo de lograrse activo hombre de negocios, e incluso (*the last not the least*) cierta forma no estudiada por Spranger, la del *homo eroticus* o seductor de oficio.

La existencia del americano, según nuestro autor, es constitutivamente dramática. Postula por ello un análisis sincero de las *resistencias* o tradiciones *hacederas*, para garantizar así un *ethos-morada* "radicalmente propio".

A nivel de los planteamientos anteriores se comprende su interés por el problema de las relaciones espirituales entre España y América; y explícase también cierto anti-españolismo criollo, variable en tiempo y espacio, no por el motivo simple de la Guerra Emancipadora, sino por razones más profundas, irrenunciables: el criollo, para *"llegar a ser*, exacerba el impulso contradictorio, niega el pan y el agua de sus mayores".

Granell en modo alguno pretende defender una esencial similitud entre lo americano y lo hispánico, según han hecho, equivocadamente, otros intelectuales que acaso buscaban despertar una fácil simpatía local. Tal cosa estaría en contradicción con los presupuestos anteriores. De allí el interés de sus escritos. Son producto de una inteligencia abierta a la alteridad, menos propicia a recrearse en las similitudes que en las diferencias existentes, es decir las posibilitadoras de un caudal mayor de riqueza en la espiritualidad general hispanoamericana. Sería cosa desdeñable que, después de esa fabulosa empresa, que comenzó, para decirlo con palabras del padre Aguado, con "inbençibles esfuerços y fuertes animos en hambres, desnudez, naufragios y calamidades", tuviéramos que acceder a la historia actual presentando como resultado un muñón de lo español. De allí su interés por estudiar las conciencias más expresivas del pensamiento americano. Limitándose a Venezuela, se ocupa de cuatro de sus escritores significativos.

El primero, Rufino Blanco-Fombona, parece haber sido el venezolano más interesante para la inteligencia española de la época. Su

amor a España, su indudable valor personal y sus románticos arrestos de conquistador español del siglo xvi, producían simpatía. Recuerdo haberle oído a Ortega: "ese moreno egregio de ustedes".

Granell lo estudia con bastante detención. Le dedica tres trabajos que revelan interés y conocimiento, uno de los cuales plantea, por cierto, un problema cultural de doble faz con su interrogante filosófico: ¿Es posible la integración del escritor americano en España, o del español en América? El primer caso lo representa Rufino. El segundo lo siente Granell en carne propia. Pero la cosa es más grave, por cuanto la pregunta que emerge en la experiencia del *escritor desarraigado* resulta sobrecogedora: ¿no deviene, por fuerza, una *especie de suicidio ontológico* la vida del escritor distante del *vivificador contacto con la madre tierra*? El autor se excusa de no poder entrar en tema tan incitante. Esperamos lo haga con la agudeza desplegada en su charla sobre el criollo, de similar alcance ontológico; y que no se limite únicamente al escritor y su obra, sino que amplíe el horizonte con el problema, más general, del *hombre desarraigado*.

Después de estudiar la estupenda turbulencia vital de Blanco-Fombona, trata de fijar las que podrían considerarse ideas claves en la obra de Mariano Picón Salas. Lo conceptúa como escritor *humanista*, dada la preocupación constante del ilustre merideño por aquellos valores que *promueven ontológicamente al hombre*. Piensa, en efecto, que la crisis del hombre actual, producto de la cultura burguesa, consiste en que no se le ha educado para que *sea*, sino para que *posea*. Según Picón Salas, el espíritu tiene una función vivificante en la contraposición, que repetidas veces establece, entre *naturaleza* y *cultura*.

Del tercer escritor estudiado, Uslar Pietri, destaca Granell su capacidad de estilista político en función admonitoria, así como su creencia en el verbo para convencer y convocar a una empresa común.

El último de los ensayos de este grupo está dedicado a un libro recientísimo, *El problema de la nada en Kant*, de Ernesto Mayz Vallenilla. El crítico y el pensador ceden ahora el paso al filósofo poseedor de un instrumental técnico moderno y riguroso. Este ensayo tiene la significa-

ción particular de que no solamente sirve para medir la importancia y valer, cada día mayores, del filósofo venezolano, sino que también puede utilizarse para la comprensión total de la obra que prologamos, de su fondo filosófico. Allí expresa el autor la idea, decisiva en su pensamiento, de la inexistencia del Ser y de la Nada; uno y otra son considerados en su función conformadora de la *estructura categorial del hombre*, es decir en cuanto *categorías cardinales* que definen determinados *sintagmas* históricos, de los cuales parece ir independizándose el quehacer filosófico del momento.

La conclusión y consecuencia de todo lo anterior, en filósofo que postula un *humanismo como responsabilidad* y para quien la promoción ontológica de lo humano posee connotación ética, no podía ser otra que ciertas *reflexiones para una reforma de la educación*. Esta parte del libro merecería comentario largo y ceñido, que no cabe en las dimensiones, ya excesivas, usualmente toleradas para unas palabras liminares. Espero las reciba el autor como homenaje a su talento y honestidad intelectual.

Ricardo Azpúrua Ayala

Caracas, agosto de 1966

UMBRAL

Sin previo designio, movido unas veces por la amistad, empujado otras por las circunstancias, he ido escribiendo durante años diversas páginas de incitación venezolana. Ante el grosor de la carpeta archivadora, se me ocurrió que suministrarían material bastante para un pequeño libro. No me ilusionaba demasiado, dada la variedad de asuntos, enfoques y niveles expositivos. Reconocía, además, que algunas son simples recensiones. Sin embargo, advertí al leerlas ciertas insistencias que las estructuran, aparte de su constante unidad de visión. ¿No se ordenan espontáneamente bajo tres rúbricas, no bucean por tres temáticas disímiles aunque confluentes: la venezolanidad, el pensamiento de algunos escritores criollos, las bases óptimas para una reforma a fondo de la educación nacional? Y todo ello a la misma luz, orientado por idéntica posición filosófica. Hube de confesarme entonces que acaso no resultaren tan caóticas como a primera vista parecían. Toleraban este título: *Del pensar venezolano*. Pues faltan muchos autores y los incluidos se consideran en escorzo, ese "del" inicial reconoce de cara su parcialidad. Quede bien claro: en modo alguno se pretende resumir el pensamiento venezolano a la manera de un manual, mucho menos realzar algunas de sus manifestaciones valorativamente. Ya dije que este libro –si libro es– nació solo, un poco al azar, sin propósito definido. Añadiré ahora que se imprime por ajena ocurrencia. Al finalizar una sesión de la *Sociedad Venezolana de Filosofía* donde discutimos mi *Charla con el último criollo*, el Dr. José Antonio Cordido-Freytes –en cuya hacienda se celebraba– me expresó el deseo de editarla para el Cuatricentenario de Caracas. Recordando mi carpeta, le propuse un "contrabando". El "alijo" llega a puerto bajo la bandera de tal *Charla*. Quizá no llegue a salvo.

Al preparar el material para la imprenta, fue forzoso recurrir a más radicales correcciones que las de errata y de estilo. A veces era aconsejable reajustar los enlaces, incluso redondear la expresión. Por si fuera poco,

hube de irle al cuerpo a determinadas ideas para gravarlas con más peso. De ahí numerosas notas y bastantes páginas nuevas; por ejemplo, todo el capítulo sobre *La Transmisión del Saber y la Sabiduría*. Respecto a éste –demasiado denso, harto filosófico, de inquietud universalista–, debo excusas a mis lectores. Para hacerme perdonar, adelanto que sólo sirve de basamento a ciertas afirmaciones en el aire; y pues figura al término del libro, sugiero lo cierren cuando aparezca.

Una observación final. Si algún valor tuviere estas páginas, será sin duda el de su peculiar perspectiva. Trátase de un español que –ya entrado en años y cargando su *ethos* de origen– llega a Venezuela, vive aquí por más de tres lustros, decide morir en la tierra donde se formaron sus hijas, donde nacen sus nietos. Si el nacer viene del azar –"*naciéronme* en Zamora", gruñía el asturiano *Clarín*–, aprieta en la ocasión y plaza de la muerte una enorme voluntad de vida. La mía se ha jugado a la carta venezolana. Además, no me pertenece por entero, pues también es de los míos. Justifícase así, tanto mi esfuerzo por comprender como mi anhelo de perfeccionar. Todos ambicionamos, en fin de cuentas, lo mejor para nuestros ámbitos vitales. Admito que acaso choquen ciertos insobornables matices y gradaciones de mi sentir. Van con toda sinceridad, con el rabioso desdén al halago, a la vana lisonja, que debe imperar en todo intelectual que no deprecie su conciencia. A esto, precisamente, aludía al subrayar el posible valer de mis páginas. Recuérdese que nadie se conoce a plenitud desde lo íntimo y siempre conviene integrar la propia visión con la del prójimo. Por mucho que el extraño deforme, a su modo complementa. Y las mentes ágiles saben sacar del contraste su lección. En resumen, estas páginas mías, justo por su afán de veracidad, quieren ser constructivas, colaboran al plural acicate de todos. Aunque el *etymon* del vocablo lo desdiga –y si ustedes me lo permiten–, yo las calificaría de patrióticas.

Caracas, agosto de 1966

PRIMERA PARTE

Venezuela al trasluz

SOBRE EL ADÁN DE VENEZUELA

1

Para estos días de vacaciones tenía cita con varios libros. Y ya se sabe que las lecturas, buscando siempre insospechados y ocultos canales, proliferan. A veces las guía el azar, o tal parece; otras, siguen la orientación que el lector imprime a su pensar, iluminando así, con luz del sentido, problemas u oscuridades. Uno de estos libros –cordialísimo obsequio de un compañero en la enseñanza– dispara hoy mis preocupaciones. Trátase de los *Estudios de etnología antigua de Venezuela*, documentada obra del profesor Acosta Saignes, recién editada por nuestra Facultad de Humanidades. El autor, quien sabe muy bien de mi interés por lo venezolano –como sabe también de mi sentimiento de la responsabilidad del escritor–, me hacía, con su entrega, una pregunta sustanciosa, que días después reiteraba públicamente, en conferencia universitaria, a todos los compañeros "filósofos". Contestaré hoy a mi modo. Sobre la materia misma del libro yo no me atrevo a hablar. Me parece, desde luego, magnífico y logrado; y además, visto desde mis intereses teóricos, extraordinariamente sugeridor. Pero no es signo de probidad hablar de lo que se ignora. De lo ajeno, leer y aprender. Preguntándonos unos a otros, combinando puntos de vista quizá se logre redescubrir desde fuera lo propio y adentrarse por lo medular en el saber contiguo; nadie negará que así nuestras perspectivas tenderán a ensancharse, y todos saldremos ganando.

Ahí van, pues, algunas notas de contestación al antropólogo y a su libro; sobre éste, no en cuanto a lo manifiesto, sino a lo subyacente. Y sirvan, de paso, como expresivo mensaje de gratitud al cordial obsequio.

2

Con su habitual perspicacia, observaba Nietzsche que el pecado original de los filósofos es la falta de sentido histórico. Lo fue siempre, sin duda, y aún lo sigue siendo en buena parte, a pesar de la reciente orientación historicista que vino a derrocar al viejo imperialismo de lo absoluto. Ya desde los griegos fue el filósofo el más ingenioso y extremado inventor de utopías –sin que piense por ello en la cumbre del género, la atrevida *República* platónica, raíz del solapado utopismo triunfante en los *Elementa* de Euclides–. Y de utopismo suele pecar todavía, pues lo lleva en la sangre. De mí –no filósofo, simple aprendiz– puedo confesar que de siempre he sentido irreprimible aversión ante el hecho en bruto, por ejemplo la horrible serie de mayestáticos enlaces que en la escuela se enaltecían como grandes hechos históricos –poderosos motores del acontecer–. Por eso ha sido la Historia una de mis bestias negras en los días de juventud. Al fin, comprendí que lo aborrecido eran los burdos hechos, todo ese lastre sin vida y sin sentido que la llamada Historia suele llevar a cuestas. En cambio, cuando el acontecer resuma significación y se estremece de vida, ¿qué mejor goce cabe esperar? Y es que los sucesos sin alma no son nada, como tampoco tienen valor alguno las descarnadas lucubraciones, cual la del escolástico "Ser trascendental", para citar un ejemplo de "utopía" filosófica, de vana y vacía ideación. *Extrema se tangunt*. Solo desde el concreto, humano y situado gestar de nuestra vida –entendiendo ésta en su amplia significación–, tienen sentido y sirven para algo acaecimientos y quehaceres. De grado o por fuerza, el hombre no es un ser *copernicano*. Todo el movimiento del cosmos se genera en la diástole y sístole de nuestro corazón.

3

Los filósofos hablan, pues, de utopías: *el* Hombre, *la* Sociedad, *el* Conocimiento, *la* Lógica, *el* Arte, *la* Moral...; siempre así, en forma abstracta y con altivas mayúsculas. Los historiadores, en cambio, nos dan cuenta de *este* hombre individual, de *esta* sociedad, de *este* pueblo,

de *estos hechos* económicos o políticos, de una realidad concreta en su tiempo y lugar. Recordando a Nietzsche, también Acosta Saignes podría acusarnos de pecado. Al menos, él, en cuanto antropólogo, jamás ha hallado *el* Hombre por parte alguna. Estudiando las culturas aborígenes mesoamericanas por doquier descubre diferencias importantes entre pueblos muy cercanos entre sí. Para citar lo más externo, unos se rapan el cabello y depilan el rostro, mientras otros colorean sus cabelleras de vivos rojos sangrientos. No son modas que van o vienen, pues germinan en creencias arraigadas y tenaces, íntimamente justificadas con necesario sentido, aunque no lo comprendamos de golpe. Caribes, Ciparicotos, Arawacos, Guajiros, Jirajaras, etc., no son una y la misma gente. Por eso habla de las "antiguas culturas de Venezuela", así, en plural, y tiene como básico el problema de deslindar áreas culturales.

Ante esta pluralidad de los hombres y la utopía filosófica del Hombre, no sería extraño que el historiador se preguntara: "¿Sirve, en verdad, de algo el filosofar? ¿Podrá dar fundamento ideológico a nuestras tareas?". Porque, inevitablemente, el historiador maduro que sepa descubrir el sentido de los hechos, que compare y relacione, tendrá que hallarse algún día con el filón de problemas sobre los fundamentos de su actividad historiadora. Es entonces cuando tropieza con la filosofía, se hace filósofo sin saberlo. Si con tanta frecuencia se ha llegado al filosofar desde las matemáticas, ¿que pueden tener de extraño los problemas filosóficos del historiador? Mas he aquí que éste abre unos libros de filosofía, se pone a estudiar humildemente los sistemas famosos, dialoga con los filósofos, y sólo acierta a descubrir que ha dejado la tierra por un vago lugar celeste. Porque en la casi totalidad de los sistemas, cuando el historiador inquiere apenas hay respuesta al preguntar.

4

Nuestra cultura occidental, en su raíz más profunda, brota del utopismo griego. Pues utopismo es esa transmutación helénica de lo real en ideal. Para decirnos *qué son* las cosas, contesta: *lo que ya eran*. Las cosas, pues, son ese ser suyo, fijo e inmutable. A tal ser lo llamó *ousía* y

lo entendió cual inalterada *physis* o *naturaleza*. Y al hombre, *naturaleza* también, *natural* cosa entre las cosas. Esa especialidad que califica de *humana* a su *naturaleza*, reside en cierto atributo exclusivo: la razón, el sistema categorial o instrumento aprehensor del ser de las cosas. El hombre es una naturaleza que sabe de la naturaleza de las cosas. Y eso es todo: ser y razón. He aquí –pensaba el griego– el secreto esencial del conocimiento: cambiar las cosas mismas por el esquema intemporal de ellas, por su espectro. El mundo, en el fondo, reducíase a una geometría de fantasmas.

En muchos aspectos, esta concepción no ha dejado de estar vigente en nuestras creencias, incluso en las religiosas. Sólo hay *un* hombre, Adán, *homo* antes que *vir*, quien prolifera en infinitas réplicas homogéneas. Eva misma es sustancialmente adánica, un accidente en sus costillas. De igual manera, sólo hay una moral –*la* Moral–; un arte –*el* Arte–. Y así en todo. El hombre siguió siendo inmutable *naturaleza humana*. Lo escribió bien claro Descartes a su amigo Mersenne: "La razón es idéntica en todos los hombres". Y un cartesiano, Malebranche –quien al decir de Cassirer fue el primer psicólogo verdadero–, aunque aseveró reiteradamente que el hombre era más digno de estudio que las estrellas, cuando analiza los entresijos de este ente privilegiado, resulta ser Adán *después de la caída* el tema de sus desvelos (Cf. *Recherche de la vérité*, lib. I, capítulo V). Para el bueno de Malebranche un chino era idéntico a un parisién del seiscientos, por la sencilla razón que todos somos hijos de Adán, réplicas temporales del Adán eterno y único. Y casi un siglo más tarde, en la mismísima centuria descubridora de lo histórico, David Hume, historiador además de filósofo, escribe sin sonreír: "¿Se quiere conocer los sentimientos, inclinaciones y modo de vida de griegos y romanos? Pues estúdiese bien el temperamento y las acciones de franceses e ingleses... La humanidad es tan igual en todos los tiempos y lugares, que la historia no nos informa de nada nuevo". La razón es obvia y nos la había anticipado: "La naturaleza humana permanece idéntica en todos sus principios y operaciones. Los mismos motivos producen siempre los mismos actos. Los mismos efectos siguen a las mismas causas". Por tanto, sólo hay un metro universal que aplicar a todo lo humano. Por

tan estupenda virtud, el sacrificio ritual de cualquier cultura primitiva será juzgado como execrable asesinato.

5

Hoy día, cuando todos los historiadores saben que no hay uno, sino múltiples Adanes, los filósofos de avanzada cayeron en la cuenta desde el campo de sus intereses ontológicos. Y es así como afirman, frente al viejo error de la *naturaleza* humana, el principio de la *historicidad* del hombre. Este no *es*, sino que *se va haciendo*. En rigor, ahora ya podemos comprender que fue Hegel el primero en descubrirlo, pues desde él sabemos que el Espíritu deviene, se autohace, y los míseros mortales redúcense a exactas réplicas, a nivel inferior, de los avatares mismos del Sujeto espiritual. Dando un paso más y en lucha con Kant –quien llamó a la *natura* humana formas *a priori*–, Max Scheler pone en juego el principio de "funcionalización" en las estructuras categoriales –por el cual los *contenidos* de esencias tórnanse *formas* de aprehensión–. Explícase así que no sólo cambie el hombre al compás del tiempo, sino que se perfile por propia actividad. Pero el viejo sentir siempre es terco y poderoso. Pese a Hegel, presionaba aún en el propio ámbito de la antropología histórica. Al menos, Lévy-Bruhl pudo denunciar con fundamento que Tylor y Frazer estaban enredados en tal yerro. Por fin –siempre amanece– parece haber cambiado del todo la óptica histórica, pues triunfa un nuevo axioma: *la pluralidad del hombre*. Ello implica una doble corriente en el mirar del historiador. De manera clara y perfecta lo enseña Ortega en *Las Atlántidas*: "Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero, a la vez, necesitamos acercarnos a él para descubrir, que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido". Y en un breve ensayo sobre *Oknos el soguero* (donde afirma que la tarea más fecunda del historiador actual es "la reconstrucción de la vida primitiva"), vuelve sobre el mismo dualismo del historiar: "Los hombres del pasado son como nosotros, en el sentido de que no son ejemplares extrahumanos; pero no los hemos comprendido cabalmente hasta no haber descubierto que su humanidad es muy distinta de la nuestra". Es lo diferencial lo que está en juego. Y la

clave descubridora no reside en un inútil amontonar de hechos, sino en la comprensión del sentido ínsito en lo fáctico. Las mismas apariencias podrían ser, vistas desde dentro, en profundidad, radicalmente opuestas en significado. Para descender a los abismos históricos, es preciso ponerse –como el buzo, su escafandra– el sistema categorial de donde emanan los actos y conductas, todo lo humano.

Una vez más. Lo insinuado –tan sencillo de comprender a la luz de nuestra altura histórica–, sin duda ha sido bastante difícil de sentir a fondo, con radical adhesión, para la gran mayoría de la generación última –la misma, por cierto, que lo descubrió de manera definitiva, que supo asimilar y rubricar lo ya entrevisto por Hegel y su romántica generación–. Acabamos de comprobarlo recientemente. Hace tres años, en 1951, tuvo lugar uno de esos famosos *Rencontres Internationales de Genève*, esta vez sobre el tema del Hombre. Asombra observar dos hechos correlativos de este coloquio entre sesudos especialistas. De un lado, se sentó la afirmación de la "invariabilidad de la naturaleza humana" (Jules Romains), sin réplica por parte de las sesenta personalidades reunidas. De otro, la tesis allí reiterada por Ortega –el hombre no es *naturaleza*, sino *historia*–, suscitó ciertos reparos e incomprensiones que le llevaron a exclamar con acritud: *Mes livres ne sont pas arrivés a Genève*! Preciso es confesarlo: aún existen filósofos y antropólogos que se dedican a estudiar a nuestro padre Adán con el mismo entusiasmo que el bendito Padre Malebranche.

6

La historia es fascinante cuando, al cobrar sentido, se estremecen los hechos con vida y humano pálpito. Mas para ello es preciso que el historiador se sitúe *dentro* de la vida relatada, participando en el *ethos* o sistema de preferencias que la informa, en ese centro espiritual de todo vivir. Por eso es necesario reconocer que la historia no podrá avanzar demasiado, en cuanto ciencia, sin la ayuda de otra disciplina aún inexistente como tal –pues carece de formulación de principios y del legal estatuto–; de una ciencia que yo me he atrevido a nombrar –con ocasión de cierta mesa redonda sobre la psicología del venezolano– con

el término *ethología*. Desde la ethología será posible hallar –con garantía y sin errores– el sentido último de los hechos derivados de un *ethos* cultural. Desde la ethología será posible, también, anticipar la orientación que lleva un pueblo, e incluso dirigirle en su continuado hacerse. La ethología será muy pronto la ciencia más práctica e inmediatamente fecunda del porvenir, la más mimada por los gobiernos conscientes de su misión directora. Vayamos, pues, a ella. No importa que aún carezca de estatuto. Para nadar es preciso lanzarse al agua. El Adán venezolano está aquí, en nuestra circunstancia; y sobre todo, sus nietos, los que hoy luchan a brazo partido por su propio futuro. ¿No le parece, amigo Acosta Saignes, que está en nuestro deber, que es tarea nuestra, la de fundar en nuestra Facultad de Humanidades, un *Instituto de Ethología Venezolana*, a coordinar con los ya existentes? Sería, ciertamente, el primero del mundo. No creo fuese el último.

(1954)

TRES NOTAS COMENTADAS

I

VENEZUELA: SECRETO Y MÓDULO

A finales de 1951 y en el número 89 de la *Revista Nacional de Cultura*, publiqué dos recensiones a dos breves estudios editados en París ese mismo año. Me fueron entregados por el secretario de la Revista en solicitud de análisis. Uno resumía en 132 páginas toda la *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. El otro, más corto, ansiaba perfilar *La Estructura Social y Política de Venezuela*. Ambos pertenecían al mismo autor: Juan Uslar Pietri. Pero mi emparejar aquí dichas recensiones tiene razón más honda: la del enfoque. Por eso recojo de la primera poco más de la mitad, justo en cuanto preparación al tema del segundo folleto: un intento exegético de la realidad venezolana. Aunque no comulgo con su tesis, me parece importante el problema que implícitamente se plantea: el del módulo a emplear en la pesquisa del secreto que toda realidad encierra.

Como de suyo se comprende, nada se mide o se sopesa sin el previo instrumento cuantificador. La *mens* –que es *mensura*, como decía el Cusano– mide aplicando un *metro*, cierta unidad de proporción. En principio, claro está, la unidad debe ser homogénea a lo medido. Sin embargo, como disponemos de numerosos recursos medidores que parecen contradecir el principio, se tiende con exceso a olvidar que la *quantitas* sólo es secuela de la *qualitas* fundamental. Todo metro no es simplemente *para* la cosa, sino ante todo *de ella*. Nadie recusa este requisito en relación a lo directamente mensurable. En las mediciones indirectas, logradas por ingenioso recurso, aparentemente se pierde dicha congruencia. La tem-

peratura del cuerpo humano, por ejemplo, nada tiene de espacial aunque espacialmente se mida en el termómetro. Y bien nos sirve, por cierto. La ciencia nació precisamente con el afán de medir lo rebelde a cuantificación e ingeniándose por lograrlo. Espiguemos como comprobación algunos ejemplos. Allá por el siglo xii, el árabe Al-Khazini reseña en su *Tratado sobre la Balanza de la Sabiduría* –título significativo– diversas experiencias a estilo del principio de Arquímedes –ejemplo príncipe de mediciones indirectas–. En el siglo xiv incluso se quiere medir los aspectos temporales de los fenómenos. Nicolás de Oresme, en el famoso *Tratado de la Latitud de las Formas*, busca expresión geométrica a mediciones funcionales, relativas al devenir. En el siglo siguiente, Nicolás de Cusa, ahora con criterio aritmetista, escribe un elogio a la balanza en su *Diálogo sobre las Experiencias Ponderales*, las de pesadas, pues *pondus* se decía en latín al peso. "Considero –afírmase en dicho diálogo– que la diferencia de pesos puede conducirnos a un conocimiento más verdadero de los secretos de la naturaleza y enriquece mucho nuestro saber mediante conjeturas más próximas a la verdad". Es de notar que el Cusano no cree en cuantificaciones absolutas. "La precisión –advierte– permanece inaccesible, pero de su progreso es la balanza la que suministra la medida, y sin ella no se podrá alcanzar certeza alguna". Por eso habla de medidas *medias*, no busca la igualdad, conténtase con la *similitudo*. (No está de más recordar que a finales del xvii, y contra el geometrismo implícito en el álgebra cartesiana, Leibniz propugna un aritmetismo de lo diferencial que excluye la igualdad de la ecuación algébrica y realza la *similitudo* o semejanza, la equivalencia de la integral). Pero la consagración del intento corresponde a los días de Galileo, pues fue precisamente éste quien supo definir de veras la física y su matematización esencial: "¡Cuenta lo que sea contable, mide cuanto sea medible y lo que no pueda medirse, hazlo tú posible!". La ciencia –en modo alguno cabe dudarlo– ha nacido, pues, desde esa libertad para la medición con metro heterogéneo y aplicado a lo rebelde a medida. Convenía subrayarlo bien por la índole de la tesis que sugiero. Para *dar cuenta* del entrañable secreto de lo histórico, y en general de todo comportamiento humano, necesítase un módulo apropiado. Este sirve de mediador entre la mente humana que sopesa y lo sopesado. No consiste en

otra cosa toda *inter-pretación* (de *inter-praesum*, estar presente entre, servir de *mediador*). Consiste en algo *sabido*, *conocido ya de antemano*, desde el cual se ilumina lo oscuro en cuestión. Los griegos lo llamaron *mathesis*, según subraya agudamente Heidegger en su curso sobre *La Pregunta por la Cosa*. La significación de este vocablo como *disciplina* derívase, pues, de este *poner* por adelantado cierta sabiduría; y la significación posterior, como ciencia del número y la figura, limita aún más el *étymon* de origen. Este equivalía a un *pro-poner* implícito a todo preguntar. "Lo matemático –dice Heidegger– es aquello "de" las cosas que en verdad ya conocemos; por consiguiente, no es algo que extraemos de las cosas, sino algo que, en cierto modo, llevamos con nosotros mismos". Aportamos, ciertamente, un módulo o medida de previo conocimiento. Pero no uno cual quiera, claro está. *Para* medir lo humano y su acontecer en el tiempo, no puede servirnos un previo saber de lo inhumano ni de lo natural, sino algo "de" lo humano e histórico. Como repite Heidegger, en la actitud *matemática* "nos *pro-ponemos* las cosas en aquel modo en que ya nos son dadas". Ello implica cierta correspondencia entre lo medido y su metro. No quiere decirse con esto que las "mediciones" de interpretación histórica –y perdóneseme el calificar– deban ser *directas*, con unidad homogénea, y mucho menos que puedan reducirse a estricta igualdad. Lo humano es más *fugitivo* que la naturaleza misma, y además su "mensuración" es de muy otra índole. Es de suyo comprensible, sin embargo, que para la viabilidad del interpretar se *inter-ponga* un módulo adecuado, el de veras iluminador. Y éste no puede ser otro que lo previamente sabido de lo cuestionado. *Indirecta*, sin duda, la "mensuración" histórica no deja de postular la *qualitas* fundamental para que la "cuantificación" sea posible.

Ahora bien: ¿qué será lo previamente conocido, el módulo categorial aprehensor, cuando se trate de predicar ciertas notas esenciales de una realidad histórica? Para decirlo con breve y máxima abstracción, espacio y tiempo, el *hic et nunc*, las coordenadas donde dicha realidad se adscriba. Con ello se apunta, claro está, a aspectos más de fondo que las simples materialidades, pues una realidad histórica se compone ante todo de creencias, valoraciones, modos de ser humano, comportamientos sujetos a normas consideradas inviolables. No digo que sean inviolables tales reglas

e imposiciones colectivas, sino que lo pretenden y se reconoce siempre tal pretensión. Quien las conculque cargará la responsabilidad a su cuenta y riesgo. Sin duda, son prejuicios que las generaciones subsiguientes se encargarán de rectificar, para luego recaer, como los propios criticados, en la misma necesidad pre-juicial. Ya se entiende así que el módulo a emplear debe sujetarse a dichas coordenadas espacio-temporales. Juzgar de un siglo por el nuestro, de un ámbito lejano por el propio, implica una escogencia errónea de regla medidora. El resultado, desde luego, carecería de valor alguno. Ya lo supo Montesquieu, allá por la primera mitad del xviii, pues anotó en su carnet: *Pour juger les hommes, il faut leur passer les préjugés de leur temps*. Quizá se diga, como objeción, que previamente a las ideas y creencias, a las valoraciones y comportamientos, están ahí las realidades mismas, sobre todo las de índole más apremiante y material. Estos factores deberán conjugarse con los espirituales, desde luego; pero realzando o acentuando lo en verdad determinante. Y sobre este punto conviene recordar que las cosas no son nada por sí mismas, que viven y funcionan en nuestro campo vital desde la previa interpretación de ellas. Una piedra óxido-fosfatada podría utilizarla un primitivo para su honda, pero desde hace breves años se entiende como útil a otros fines, los sugeridos por el simple nombre de uranio. Son las ideas, pues, las de veras rectoras. Desde ellas se modifican las condiciones materiales precisamente. Y el hecho de que las ideas nunca nos vengan, en resumidas cuentas, de la nada, sino de la realidad misma y sus apremios, no empece su carácter impositivo, pues este *venir de* la realidad se compagina con el previo *poner* o *pro-poner* al cuestionarla, y toda *pre-suposición* tiene su germen en ideas antecesoras. No son las cosas las que mueven el suceder humano, ellas por sí mismas, sino que este movimiento se origina desde la actividad interpretadora del hombre. Este es el único autor, el agente exclusivo de todo acontecer. Cuanto nos pasa ha sido provocado por el hombre de un modo u otro, a veces inconscientemente. Fue Carlos Marx, y no la infraestructura económica de su tiempo, el autor del marxismo. Todo acontecer humano es el corolario, no siempre previsible, de una decisión del único ente que decide en este mundo. Por otra parte, e incluso aceptando la tesis materialista de la infraestructura económica,

podrá justificarse como módulo el esquema correspondiente dentro de sociedades caracterizadas por los justos signos de una estructura capitalista en decadencia, pero no parece lícito trasladar el esquema, con fines interpretativos, a una situación social muy anterior a escala histórica. El módulo de la Europa decimonónica acaso tolere *cierta* congruencia con la de este siglo, pero es de suyo comprensible que no alcanza virtualidad iluminadora alguna para realidades sociales de otro continente en época anterior, a inferior nivel en estructura económico-social que la estudiada por Marx y Engels –la de Inglaterra, por ejemplo, y las condiciones del trabajo en las fábricas de Manchester–.

Venezuela, como todo país, cual toda realidad humana, guarda en su historia un secreto. Para sacarlo a plena luz precísase el instrumental exacto, el idóneo. Ello implica un previo reducirse al espacio y al tiempo. ¿Qué ideas y creencias dominaban entonces, qué realidades apretaban el vivir de esos hombres, desde qué condiciones materiales podían rechazar la realidad apremiante, y en vista de qué ideales vigentes, es decir, en vigor para aquellas almas y sus problemas? En suma, el módulo –las categorías estimulantes a la predicación correcta– debe forjarse *desde las propias realidades* a interpretar. Podrá obtenerse con módulo ajeno cierto saldo, pero ya se sabe que ser millonario en liras o en pesetas de poco vale a quien viva en el área del dólar.

Tal es, apretadamente y con apresurado paso, el meditar que suscitan dichos trabajos y su estilo interpretativo. Ofrécese en ellos la aplicación de un método que juzgo equivocado. Acaso me equivoque yo. De todos modos, y ello es innegable, plantean una cuestión metódica de más amplio carácter a los historiadores y exégetas del acontecer venezolano. Quien por su cuenta someta a juicio los resultados de este enfocar materialista, acaso vislumbre claridades esenciales para su propio enfoque. Nada se pierde en la vigilia del espíritu, pues la verdad será una –según dicen–, pero es de justicia reconocer la multiplicidad de sus accesos. Y en veces ilumina mejor el más inesperado, acaso por el enorme contraste de sus sombras.

(Nota de 1966)

1. UNA INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DEL DERECHO Y DEL ESTADO

Juan Uslar Pietri acaba de publicar en París una *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Redúcese a un rápido esbozo expositivo de la evolución ideológica de nuestra cultura occidental en cuanto al Derecho y al Estado respecta. Mas el afán del autor no consiste en analizar de manera desinteresada, en ahondar con inquisitiva objetividad y sin ulterior designio los detalles y momentos diversos de dicha evolución. Muy al contrario, le preocupa ante todo la síntesis en que culmina cada uno de esos momentos, y ello en cuanto representa la posible prueba a una tesis adelantada por el autor. Trátase, pues, de un ensayo de comprobación histórica a una idea. Y esta idea, la tesis que sirve de nervio y sostén a todas sus páginas, acaso podría calificarse de marxista.

Yo no sé si el autor –de quien no tengo más noticia que la sugerida por sus apellidos– admitirá sin protesta o importantes distingos este crudo apelativo. Pero, al menos, será preciso reafirmar que resulta claramente visible su influencia. Y no sólo en ciertas expresiones que salpican a veces su prosa –"Estado basado en la explotación", por ejemplo–, sino también en las expresas manifestaciones de su pensamiento. "La Filosofía, el Estado y el Derecho –nos dice, para comenzar–, son reflejos todos de su mundo, de su medio ambiente, de sus factores de producción". Y líneas más adelante queda apretadamente perfilada esta idea: "Lo mismo que la Filosofía y el Derecho, el Estado es el caparazón jurídico de una clase determinada, que por razones económicas detenta el poder". Desde este punto de vista, ya no puede extrañarnos la siguiente frase: "Descartes es el filósofo de esa burguesía que llena a París, Nápoles, Lyon, Hamburgo, Florencia".

Basta leer el simple índice –con rápidas excursiones al texto– para aprehender brevemente la línea general de la evolución estudiada, tal cual la destaca el autor. La filosofía –viene a decirnos– nace en Grecia como mero "producto" del medio en su aspecto económico. Tras las etapas "esclavistas" de Grecia y de Roma, más el subsiguiente "descubrimiento dialéctico" de San Agustín, toda la Edad Media cabe en la ligada significación de dos vocablos: Feudalismo y Escolástica. Será en el Renacimiento,

con las consecuencias económicas de los descubrimientos geográficos, cuando una nueva clase, la burguesía, se abra paso en la Historia. De ella nos vienen las filosofías de Maquiavelo, Bacon, Hobbes o Descartes. Y "la burguesía culmina acabando con el feudalismo, del cual es originaria". Pues *todo acaba* –como dice el autor, al resumir el mentado "descubrimiento dialéctico", y cada perfección de un proceso lleva en su vientre el germen contradictorio. El esquema será siempre el mismo. Por eso escribe, al destacar la aparición de la nueva clase: Ahora que "los medios de producción están en mano de la burguesía, la cual es dueña del derecho y del Estado..., con el acrecentamiento del poderío burgués se desarrolla a su vez el poderío de la clase obrera". Y ya tenemos la nueva y última etapa fundamental en la evolución estudiada. Dentro de ella expone las concepciones de Hegel, Comte, Marx y Engels, Spencer, Stammler, Kelsen y Radbruch. Termina con esta consideración: "Actualmente, el Derecho moderno no puede ignorar lo social. El Estado contemporáneo tiende, ya abiertamente o de manera moderada, según sus determinadas condiciones, a ahogar las viejas libertades individuales".

Dos conceptos básicos, expresamente definidos por el autor, vienen a vertebrar la visión de esta línea evolutiva. Son los conceptos de "materialismo" e "idealismo". Con sus propias palabras: "Se entiende por materialismo la filosofía que parte del ser material como productor del pensamiento, de la idea. Se llaman idealistas aquellos que, por el contrario, parten de la idea, diciendo que el ser es posterior al pensamiento". Como el lector comprobará, la interpretación esbozada sí que puede ser calificada ahora de materialista –al menos, en el sentido definido–, sin que el autor pueda oponernos ya distingo alguno.

2. INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA VENEZOLANA

¿Cuál será el núcleo entrañable, revelador, que pueda resumir la historia de Venezuela y, en cierto modo, la de toda la América Hispana? Tal viene a ser la pregunta fundamental, el ambicioso empeño que promueve este otro ensayo interpretativo de Juan Uslar Pietri, titulado *La Estructura Social y Política de Venezuela*. Son páginas de patriótica estirpe,

que el propio autor califica de "austeras", y en las cuales la honradez del propósito va de la mano con la "simple y sencilla" manera en el decir.

Redactadas sólo dos o tres meses después de su *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, en cuya obra domina una excesiva preocupación por lo económico-social como clave viva a todo proceso histórico, recogen al paso, en líneas caídas como al azar entre las restantes, la tesis entonces mantenida –que ahora sigue orientando su intelectiva búsqueda–. Se expresa así: "Los grandes movimientos sociales, la suerte política y económica de los pueblos, no provienen de las ideas ni de los escritos. Los escritos y las ideas nacen precisamente de la necesidad social, del ambiente que los necesita, y vienen a dar forma y a expresar con filosofías concretas el movimiento del cual ellos son típicos reflejos". En consecuencia, será en lo económico ante todo –sólo en segundo plano cuenta lo social y político– donde sin duda creerá hallar la respuesta exacta que dé claridad última a los hechos analizados.

En tal disposición de ánimo, va estudiando con celo –al través de las nueve meditaciones que integran el ensayo– todos los hechos básicos de la historia venezolana. Comienza afirmando la esencial unidad orgánica de la Gran Colombia. Analiza luego la anarquía política de las naciones bolivarianas –cuya causa profunda halla en el feudalismo español–, y el fenómeno denominado "caudillismo" expresión inevitable de la "anarquía económica"–. Juzgado ya lo geográfico y psicológico, investiga la raíz económica, justo en cuanto motivadora de la Independencia. Entran así en escena aspectos promotores de ésta: la aristocracia racial de los *mantuanos*; la "lucha de clases", desencadenada como arma defensiva por los realistas –pues sirvió de motor a los *pardos* de Boves–; las hábiles y engañosas promesas de Páez, quien supo hacerse, a la muerte de Boves, con un ejército de llaneros aliado, por sorprendente y oculta manera, a los "mantuanos y blancos"; en fin, el amplio sentido de nacionalidad incorporado por Bolívar. Y el autor afirma: "La liberación, la verdadera lucha patria, la guerra internacional auténtica, comienza cuando los llaneros y los negros se agregan a los mantuanos para derrotar a las tropas españolas; cuando las dos clases antagonistas, los poseedores y los miserables, unen sus vidas y sus lanzas contra el general Morillo; es

allí, en ese preciso instante, que comienza la guerra de la independencia venezolana". Observemos que el cartabón ideológicamente esgrimido no parece encuadrar a placer los hechos y obliga a conclusiones muy dispares a las previsibles.

Llevando siempre en la mente el mismo esquema instrumental, busca luego explicación al fracaso, al inevitable fracaso de Bolívar: su unificadora idea política habría de toparse por fuerza con el latente feudalismo español cual un "veneno", con "la estructura social, política y económica" que la Colonia había heredado en su sangre hispana. Critica en tal punto el falso y aparente liberalismo americano comprensible tan sólo como mera arma política, pero sin verdadera savia social ni económica que lo justifique. Por último, realza dos divorcios de claras y esenciales consecuencias: el divorcio –que puede considerarse constitutivo de toda la historia venezolana– entre el clero y la política, por el cual la religión deviene prácticamente inoperante en la esfera del Estado, y el divorcio, vigente aún, entre Nación y Estado –motivado por el ágil ritmo constructivo de éste y la cansina lentitud y esporádico retroceso de aquélla–.

No sin habilidad, con denodado empeño, el autor va encuadrando, pues, todos los hechos básicos en ese esquema o cartabón donde lo económico-social sirve de clave. Más pronto se advierte que los hechos mismos parecen rebelársele. Diríase, incluso, que a veces acusan perfiles ideológicos muy diferentes a los buscados. Y aunque afirma –muy atinadamente, por cierto, y contra la vieja "concepción fatalista"– la calificada "opinión científica moderna", según la cual "los accidentes geográficos, raciales o climáticos no influyen sobre los hombres de una manera definitiva y terminante", bien se deja ver que el otro determinismo predicado, el *fatalismo* materialista de los *climas económicos*, tampoco logra imponerse a los hechos históricos con la limpieza debida.

Leyendo este afanoso ensayo, tan ambicioso y honrado en el esfuerzo, más de una vez me iba confirmando yo en un viejo sentir. Juzgo que no es posible entender ni explicar con rigor último la historia hispanoamericana sin realizar de entrada algunos delicados análisis

de ciertos conceptos que a esta historia corresponden, por ejemplo los mentados en los términos *colonia* y *criollo*; que para definir buidamente qué hombre hace o padece cada una de estas historias, es preciso delimitar con exactitud –en cada entorno colectivo– la proporción y fusión íntima de sus componentes culturales; que, en suma, para comprender a América es preciso realzar con máximo vigor metódico lo específico americano. Pues toda América debe ser estudiada y entendida a base de conceptos, de categorías históricas, muy diferentes a las válidas para la historia europea. En efecto, puede dar clara luz e iluminar los hechos de la historia venezolana en modo muy diverso al del texto comentado, la simple categoría histórica "mundo colonial", que Ortega ha analizado, hace unos veinte años, en ciertas páginas hoy muy olvidadas (*Sobre los Estados Unidos* en el volumen IV de sus *Obras Completas*). Y para evitar explicaciones que el espacio nos veda, vaya sólo este ejemplo: No hay en la historia americana –no ha habido, si se prefiere auténtica lucha de *clases*, sino sólo desahogos, muy hondos y soterrados, de naturales resentimientos de razas sojuzgadas por el criollo –lo cual, en último término, más bien daría lugar a lo que podría llamarse una "lucha de *castas*"–. No hay que darle vueltas. Con factores tan diversos de hecho a los mentados desde una falsilla extraña, el operar y la integración resultante por fuerza serán también muy diferentes a lo previsto. Es de justicia reconocer que así parece palparlo a veces y de modo más o menos consciente, el propio autor del ensayo [1].

(1951)

---

(1) Al recoger este comentario, creo conveniente aclarar las alusiones finales. Desde luego, el lector fiel de este libro no las necesita; pero siempre existen lectores parciales y apresurados. Y hay, ante todo, un punto que parece muy natural al europeo recién llegado, y en cambio suscita incomprensiones, por resentimiento, en el nacional: el de Colonia. En boca de un metropolitano, muchos oyen esta palabra casi como un insulto. Sin embargo, para nada se menciona aquí la relación estrictamente *política*, sino la determinante de una manera vital de ser, que tiene por nombre el de *criollo*. No es, pues, motivo de desdoro, sino justamente de orgullo. Baste recordar, por ejemplo, que en las colonias griegas nació –por razón del modo colonial de ser– nada menos que la filosofía. El mundo colonial y la particularísima estructura ontológica del hombre de ese mundo, son realidades históricas innegables y de alta potencialidad creadora. Ser hombre colonial obliga, por la pérdida del ámbito espiritual originario, a una angustiada búsqueda de originariedad, es decir de autenticidad. Constituye una dura experiencia de destierro que provoca la creación a pulso de un mundo nuevo. He

aquí algo radicalmente vedado al metropolitano. Este vive en su mundo como en una jaula. El hombre colonial, en cambio, tiene en sus manos creadoras el porvenir de su contorno vital. Goza de un privilegio insólito, maravilloso, envidiable para quien sienta en sí viriles fuerzas creadoras. Lejos de obedecer, domina y manda. Cuando Ortega toca el tema –el de esta "categoría histórica de primer orden"– en sus artículos *Sobre los Estados Unidos*, advierte: "No se trata de la "colonización", que es lo menos interesante y el preámbulo de lo demás: se trata de la "existencia colonial" después de la estricta colonización". Y añade que tras la "figura típica de la vida colonial" se oculta, nada menos, "una forma específica de existencia humana que posee su fisiología y su patología propias".

El hombre colonial, claro está, no es sólo el hijo del metropolitano nacido en las colonias. También el aborigen, por razones de la presión enorme, del impacto producido en su alma y costumbres por la cultura invasora, pierde en el trance su mundo propio y ha de rehacer trabajosamente un mundo nuevo. Según sea la proporción y eficacia vital de ambos componentes humanos, así resultará un tipo u otro de hombre en cada ámbito nacional. Ni criollos ni aborígenes viven en condiciones vitales parejas a las del hombre metropolitano –cuyo mundo no tiembla ni se le hace cuestión–. Bolívar lo entendió muy bien: "No somos indios ni europeos, sino una especie media –dícese en la *Carta de Jamaica*; así, nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado". Y repite la idea –el sentir de su propio ser– en el Mensaje al Congreso de Angostura: "no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles". No se vea tal sentir a la luz de síntesis raciales, pues la realidad palpada por Bolívar es más honda. En América todo era diferente a la Europa que él conoció: otro mundo, otros hombres, otros problemas, otras aspiraciones. Los ideales mismos –recogidos, como es de suyo comprensible, en la vieja cultura europea– se le rebelaban ante su voluntad realizadora, le imponían matices y distingos desde las necesidades materiales y las reacciones típicas del hombre colonial. *Extraordinario y complicado*, escribía con harta razón. Con factores tan diversos a los originarios en la plasmación de sus ideales, sentía en lo vivo que le fallaba el cartabón europeo.

En el fondo, lo había descubierto el siglo XVIII. Hemos citado a Montesquieu. Citemos a Voltaire. En la famosa *Enciclopedia* también ha colaborado éste con varios artículos. Es suyo, precisamente, el titulado *Historia*. Y escribe en él: "Se exige que la *historia* de un país extraño no sea arrojada en el mismo molde que la de vuestra patria". Tal molde, claro está, alude al sistema instrumental de categorías empleado por el historiador. Y tras la regla, la visión general, Voltaire añade diversos ejemplos de aplicación, entre los cuales figura este: "La méthode convenable a l'*histoire* de votre pays n'est pas propre a écrire les decouvertes du Nouveau-Monde".

(Nota de 1966)

II

BOLÍVAR A ESCALA HUMANA

Selecciono gustosamente esta reseña del *Bolívar* (*32 lecciones para jóvenes americanos*) presentado por Antonio Arráiz. Acaso sea éste “poético e intuitivo” en páginas de ficción –según estima Arturo Uslar Pietri–; pero al encarar la realidad, en sus crónicas y ensayos, me parece escritor de garra y con ponderado caudal ideológico. Recuerdo artículos suyos en *El Nacional*, pergeñados al día desde Westport. En estilo directo y firme –que al dibujo aplica colorido–, supo tratar variados temas con sinceridad de pensador y arrojo humano. No ha temido, por ejemplo, atacar de frente –y con claro fundamento– la gratuidad en la enseñanza universitaria, tesis tabú a la bobería pseudodemocrática(2). Que yo sepa, dichos artículos no han sido salvados de la diaria y pesada losa del periódico. Como buen escritor, es de suponer los hubiera recompuesto amorosamente al ordenarlos en libro. Pero, así y todo –sin el adecentar estilístico que el apresurado oficio le habrá impedido y la muerte le niega definitivamente–, esas páginas olvidadas bien valen por sí mismas. Sería plausible que una mano amiga interviniera.

---

(2) Quizá deba aclararse esta frase. No me refiero, por cierto, al calificativo, que bien luce donde está, sino al usual y torcido concebir la democracia. Al caso, me complace emplear palabras de un venezolano, Luis Correa, en el capítulo final de *Terra Patrum*. Dicen así: “...un erróneo concepto de la democracia, que no es nivelación igualitaria como lo cree la generalidad, sino ascendente selección”. La igualdad democrática, en efecto, no apunta al ser del hombre, a su valía; se limita a mantener un equilibrio legal en las condiciones de arranque, justo para el desarrollo sin trabas de los mejores. Pues ninguna sociedad humana podrá medrar, superarse, si se impone a sus miembros una rígida uniformidad, que equivaldría a un reducirlos todos al rasero inferior. La democracia auténtica, al igual que el socialismo, rechaza, claro está, injusticias sociales y económicas, pero no las naturales jerarquías de valer y servicio, así como las mejoras obtenidas por propio esfuerzo a lo largo de cada vida. Cuando nada espera el hombre, nada cumple. Y en cuanto a la gratuidad... Aquí sólo diré que existe un instrumento legal, por todos reconocido y de esencia democrática: las becas a los mejores. Quien no haya demostrado su interés y capacidad, según es deber del estudiante en la enseñanza intermedia, carece de derecho alguno para exigir de la sociedad tal privilegio. Y bien sabemos que el simple titulo de *bachiller* nada dice al respecto.

La idea acentuada en mi reseña oriéntase a un Bolívar accesible de veras en cuanto *modelo vivo*. Muestra, pues, cariz pedagógico. Creo que los grandes hombres no han nacido para aburrirse en el desván de la Historia. De hecho, se les honra más con íntimas emociones que con estatuas, pues lo humano sólo resiste y vence la mordedura del tiempo cuando transmigra de conciencia en conciencia. Así es como el cálido sentir supera al bronce. Y no se trata, claro está, de *repetir* a Bolívar, sino de templar a su modo los resortes vitales. Portaba un *ethos* de alto rango, cuya pregnancia, por la llamarada de su gesta, aún puede insinuarse en las almas. Venía yo a coincidir, por tanto, con Alvarado –a quien cita el editor del *Diario de Bucaramanga*–: "Hemos querido fundar para nuestro uso héroes y semidioses cuidadosamente rodeados de gloria e infalibilidad, de arte y poesía, de amor y de retórica, de mentiras y falso brillo". Coincidía también con Briceño-Iragorry: "Se rinde *culto* a los hombres que forjaron la nacionalidad independiente, pero un culto que se da la mano con lo sentimental más que con lo reflexivo", a fecha fija, y tras el cual prosigue "la vida cotidiana como si ninguno de los grandes pensamientos de ellos valiera la pena de ser tomado por empresa para lo común de nuestro quehacer de ciudadanos" (*Mensaje sin Destino*). Al compás sin descanso de la hora, de nada sirve el resonar del clarín; en cambio, ciertos recuerdos de meditaciones y actos justos, de hábiles providencias y honestas rectificaciones, siempre resuenan en la conciencia vigilante. Pensaba yo, por ejemplo, en la anécdota del juego de ropilla –relatada con fruición e interés psicológico por Perú de Lacroix–, pues se me antoja recia lección moral. El *Bolívar* de Arráiz me agradó por dicho palpitar humano. Y así lo expresé entonces. Cuando los grandes hombres retornan –cual el Cid– a la diaria pelea, es que no han muerto del todo y hay en sus pueblos nervio y pulso. Al recoger ahora tal escrito, lo veo menos justificado. En mucho cambió ya el culto bolivariano. Mas alguna fricción queda en las mentes, pues se reitera la necesidad de humanizarle, de perfilar a escala humana su figura. Guillermo Morón, por ejemplo, en valioso ensayo titulado, significativamente, *Cómo Derrumbar una Estatua* (*El Nacional*, 27 Febrero, 1966), siéntese obligado a insistir: "La estatua, el bronce o la escayola, es el premio más fácil de la

posteridad para los hombres distinguidos. A veces el premio demasiado fácil, el que sustituye al esfuerzo para aprender la lección útil". Y añade: "Pero Bolívar no es una estatua. Es un ideario, una acción moderna, una posibilidad de pueblo". El culto bolivariano propuesto por Morón desdeña las celebraciones oficiales entre océanos de olvido, pues postula reiterada presencia; no añora estruendos retóricos, pues pide iluminar con el intelecto vida e ideario. Nada resumirá mejor su actitud que este epígrafe del propio autor: *Simón Bolívar, ¿quién es usted*? Pregunta de pensador, sin duda; no por ello enquistada en placentera teoría, sino alerta a la *praxis*, dispuesta a remover la nacionalidad en las conciencias. Y tiene toda la razón. No olvidemos que sólo la muerte última y radical, la definitiva, puede plasmar en mero bronce. No es tal la de Bolívar. Este –según aguda frase de Picón Salas–, *en América es futuro todavía*. Por si no bastare este alertar de Morón, hubo algunos otros por los mismos días. Valga al caso el de Julio Febres Cordero (*El Nacional*, 10 Marzo, 1966). Bajo el título *Nuestros Valores Históricos*, formula así la misma tesis: "Tenemos que presentarle a nuestra juventud, tan necesitada de orientación, una historia sin afeites y con personajes normales, no con figurines de quincallería. El hombre es realmente tal cuando se sobrepone a sus defectos".

Necesitaba adelantar esto en justificación y previa defensa. La aversión por España que Dauxion-Lavaysse detectaba en los últimos años coloniales de Venezuela (*Somos americanos, no gachupines*) aún se resiente, por desgracia, en algunas conciencias. Que un peninsular toque el tema bolivariano, podría ser motivo de cierta irritación. Incluso puede quedar por ahí algún rezagado de la Historia que, al ligar los vocablos español y Bolívar, sonría su *guerra a muerte* como fácil carambola. Es un decir, claro está; pero que tiene algo más que su grano de mostaza. Porque, ésta es otra. ¿Guerra a muerte? ¡Señor, a cuánto apuntan y qué poco precisan –por paradoja– las palabras! La guerra a muerte fue estricto recurso bélico, sólo limitado a la ocasión. No se *declaró* en otras guerras civiles: púsose en práctica. Unas veces con violento tajo, otras en la hipócrita forma del no dejar vivir. Tras una de esas guerras, halláronse lanzados mis abuelos del Levante español al norte de la península; la última me aconsejó a

mí, para poder vivir y alimentar a los míos, un salto mayor –aunque ya en mundo más chico–: el del Atlántico. Pero, vivir no es todo. Cabe un vivir muriendo y un alegre morir por potenciada vividura. El simple alentar nunca derrime nuestro costal de *animalitas*. Muy al contrario, todo vivir en forma obliga a poner el corazón a una carta. Dicho a otro sesgo, proyéctase fuera de sí, en sobrepujado esquema ontológico. Y como en los individuos, en los pueblos. Por eso es dañino el mirar atrás y no conviene curarse demasiado del presente; toda vida, cuando se hace de vetas camina hacia adelante. Y es de observar que sólo el futuro unifica a los hombres, mientras que el mantener peleas y discordias detiene, debilita, aniquila el impulso superador. Bien lo dijo Unamuno, precisamente en su ensayo sobre *Don Quijote y Bolívar*: "Sólo cuando un pueblo se ha hecho homogéneo y se ha constituido definitivamente, cuando ha brotado en él conciencia patriótica colectiva y no vive sólo por el mero instinto de vivir –esto último es de Bolívar–, sólo cuando tiene ideal, es cuando comprende y siente sus glorias y cuando puede irradiar al mundo su pensamiento. Homero llega cuando están resueltas las luchas en que intervino Aquiles, cuando de Troya no quedan sino las ruinas y es Elena polvo" (*Soliloquios y conversaciones*). En la conciencia sólo –sea individual o colectiva– germinan los proyectos sobrepujadores de la esencial cuantía; pero es condición a su forja y viabilidad que no se halle en desgarro, que todo sirva en ella al mismo impulso creador. Cuando así ocurre, siempre alborea en promesa de gozoso mediodía.

(Nota de 1966)

EL "BOLÍVAR" DE ARRAIZ

A la mayoría de los hombres resúltales insufrible la admiración, sobre todo la referida a alguna persona cercana. Diríase que así como el amor suplica la presencia del ser amado, la admiración tiende a exigir –¿desde qué oscuro fondo del alma?– cierta esfumada irrealidad, la lejanía del objeto al menos. Quien no sabe admirar en vida lo excepcional e insólito, quien se avergüenza de apreciar en los otros alguna valiosa cualidad, está presto, sin embargo, a reconocer méritos y virtudes tras el trance que Quevedo llamara *la hora de todos*. Y es que parece sentirse la

admiración cual franca confesión de inferioridad, aunque sin querer se confiese cuando se niega con exceso. No obstante, si bien se considera, nada hay que potencie mejor los propios, nativos valores espirituales que una admiración justificada. Saber admirar no degrada; muy al contrario, depura y acendra, enriquece. En todo caso, es inequívoco signo del personal e insobornable valer. ¿Queréis una prueba de ello? Cualquiera puede amar o desear; pero, admirar, lo que de veras se dice con tal verbo, eso no puede cumplirlo quien quiera, sino quien pueda, pues sólo desde cierta afinidad medra esta limpia actitud de espíritu. Por eso cabe decir de los hombres: por sus admiraciones les conoceréis.

Harto a fondo lo sintió Carlyle. Sabía, además, que nuestras almas granan y se engrandecen admirando. De ahí que como admiración definiera el *culto a los héroes*, que con tanto entusiasmo poético y ardiente palabra defendía. Pero la admiración –justo es consignarlo– "dícese de muchas maneras", para emplear al caso la conocida frase aristotélica. El propio Carlyle supo distinguir entre un culto y otro, según los tipos de heroicidad. Y así, fue analizando en sus famosas conferencias las características del culto a la divinidad –uno de los más crasos y groseros errores de admiración al hombre extraordinario, se apresura a decirnos–, lo específico del culto al profeta, lo peculiar en los cultos a caudillos y hombres de letras... No es momento propicio para analizar dichos matices diferenciales. Por ahora sólo importa subrayar –y eso con plena independencia de Carlyle– dos modos de admiración y de culto. Uno que recrea al héroe de manera ideal, lo deforma y falsea en sus perfiles; otro que es fiel a lo real, gózase en lo humano, despierta su sensibilidad ante la anécdota. En general, lógrase el primero a base de alejamientos; el segundo, en cambio, nunca teme acercarse demasiado. Califiquémosles de *mítico* y de *humano*.

Pues bien: el *Bolívar* de Antonio Arráiz, que motiva esta nota, es segunda edición de una obra aparecida en 1940, justamente con título más significativo, el de *Culto Bolivariano*. Desconociendo la primera, sólo considero la actual. Pero bien se adivina que es idéntico el propósito, pues la de ahora no pretende ser una biografía ni un análisis histórico-crítico de las hazañas del general o de la ideología del político. Escrito para

"jóvenes americanos", trata confesadamente de fomentar en la juventud el Culto al Libertador. Desde la primera página lo dice –y bien alto, sin matices ni distingos–: "Conviene mantener siempre vivo el culto a nuestro Libertadores. Debemos evocar su memoria, tener presentes sus grandes hechos, recordarlos a cada momento". Predica un culto y lucha por extenderlo. Es decir, propone la admiración.

Mas, ¿qué admiración, de qué modo? O, si se prefiere: ¿cuál es el culto propugnado por Arráiz, el mítico o el humano? Clara idea del problema parece tener el autor y a su manera nos responde: "La mejor forma de rendir culto a nuestros Libertadores –afírmase al comenzar la lección tercera–, es tratando de imitar sus vidas, seguir el ejemplo que nos dieron. . . Nuestra devoción no debe ser pasiva; no basta con admirar a los grandes hombres: es necesario emularlos. Es preciso penetrarnos de las enseñanzas que nos ofrecen sus gloriosas existencias, y aplicar estas enseñanzas a nuestra propia vida". El culto en sí queda transformado, por tanto, en algo más valioso por fecundo. Tórnase ideal y modelo a las conciencias, cobra matiz moral. Y todo ideal moral implica, sin duda, la más decidida humanización del héroe, pues éste debe servir de *modelo vivo* –pregnante y suasorio– a los jóvenes de hoy, a los hombres de mañana.

Y como hombre, como ser humano lo presenta, en efecto. No únicamente a caballo y con gestos de caudillo o frase grandilocuente, sino también acostado en su hamaca, sentado a la mesa, en diálogo amical y en charla con soldados. Unas veces le vemos correr angustiado, casi frenético; otras aparece sereno, en apacible descanso o reclusa meditación. El autor desdeña casi siempre las actitudes estatuarias, las escenas sostenidas con cartón y remates de percalina. Prefiere acercarse al hombre-Bolívar, peraltar detalles sólo apreciables en visión cercana, sin perder por ello cordialidad y admiración. No se contenta con alguna faceta y brillo, quiere presentar el brillante entero: como "guerrero, estadista, escritor, filósofo, magistrado, diplomático, buen amigo, gran ciudadano, hombre ejemplar". Por eso puede exclamar al final de la obra, en la lección donde resume la grandeza del héroe: "Tal fue Simón Bolívar en la armoniosa integridad de su ser".

El procedimiento seguido es muy pedagógico y digno del mayor elogio. Siempre recurre a lo más visual y tangible, como si pretendiera hacernos viva su *presencia*, como si anhelara poner al propio Bolívar, él en persona, *delante de nosotros*. Una breve, brevísima introducción, suele bastarle –y le sobra, a veces– para insinuar el tema, preparar al lector. Luego deja la palabra a Bolívar mismo, o bien recoge –con mano hábil– los más vívidos recuerdos y comentarios de sus contemporáneos. Tampoco faltan ciertas páginas donde le juzgan los grandes escritores e historiadores de las generaciones siguientes, los que supieron comprender su gesta y admirarle –el español Unamuno, entre ellos–. Cada lectura o texto escogido lleva una oportuna nota biográfica de su autor. Y todas las lecciones están salpicadas de instructivas anécdotas que nos acercan, con estremecido pálpito, las reacciones personales del héroe. Leyéndolas, resulta inevitable el recuerdo de Nietzsche, quien dijera: “Con sólo tres anécdotas es posible hacer el retrato de un hombre”. Nunca sobran sin embargo; al menos, para los más finos matices. Las anécdotas espumadas por Arráiz son tan diversas, algunas tan humanas y reveladoras, que bien cabe reconocerlas como un retrato de cuerpo entero. Más aún: hasta cierto punto, nos hacen ver al propio Bolívar en su carne mortal. Con razón pudo permitirse el escritor esta línea: “Imaginemos que Bolívar está aquí, entre nosotros, en carne y hueso”.

(1953)

III

CIELO ABIERTO

En 1955, cierta revista española pidió a Mariano Picón-Salas una pequeña antología de la literatura venezolana actual. Sin duda deseaba poseer una visión jerárquica de primera mano y con perspectiva autóctona. Como esa muestra del venezolano sentir sería publicada en la península, Picón-Salas estimó conveniente que un español la presentara. Me habló del proyecto y quedé en redactar unas cuartillas al caso. Como se añadirían, al parecer, notas biográfico-críticas de cada autor, mi misión cobraba carácter general. Pude haberla cumplido limitándome a un asedio al perfil colectivo de ella. No obstante, juzgué que tanto mi condición de español como la especialísima índole del encargo –leal intermediario– aconsejaban otro enfoque. Sería un español hablando a España sobre algo muy peculiar –a un tiempo propio y extraño–. Recordaba de sobra la actitud de conciencia en mi generación –¡para qué mentar otras!– y tenía fresca mi propia experiencia en el encuentro. Por esos días, además, circulaba en la prensa cierta imagen modeladora del ansiado tipo de relación entre España y sus viejas provincias americanas. Venía a sustituir la idea de *Meridiano Cultural* –violentamente repudiada– por otra más generosa y viable. La expresión acuñada era *Plaza Mayor*; el significar implícito, *concejo abierto*; su autor, un compañero de estudios, Julián Marías. Ciertamente, supera en mucho la vieja fórmula impresa en *La Gaceta Literaria*, antes de la República. Predica igualdad para la convivencia y diálogo. En mi sentir, sin embargo, adolece de cierto resabio metropolitano. Aflora éste en la expresión misma –muy castellana–; por si esto fuera poco, parece imponer, dada la referencia espacial, un ámbito muy situado, excesivamente sujeto al *hic et nunc*; o sea, cierto, privilegiado cruce de caminos. El ansiado contacto y mutuo conocimiento no puede prosperar desde tal supuesto. La empresa –loable en sí– quedaba condenada al fracaso. La igualdad de base debería ser efectiva en todo y sustentada sin equívocos por el vigor de cada personalidad nacional. Para ello era preciso tajar sin piedad cualquier asomo de privilegio, por inconsciente que fuere. Sólo

entonces fluiría libre y cabal el diálogo y se garantizaba, en lo posible, un mínimo de comprensión, una esperanza de convivencia. Por otra parte, parece justo, incluso necesario, precisar el incesante modo de relación temporal. En vez del *nunc*, del *ahora* propio a todo concejo convocado, reductor del contacto al frágil roce de los congresos internacionales, el libérrimo vaivén de la vida misma, que es convocatoria permanente, en toda ocasión y trance. En suma, espacio pleno y sin puertas, tiempo total y sin horario. Aún más: ¿no era un encuentro de espíritus lo pretendido? Pues el vehículo al caso debiera ser tan sutil como el espíritu mismo. De ahí la imagen propuesta: *Cielo abierto*.

No he sabido más de dicho proyecto. Nadie ignora que los más limpios propósitos suelen naufragar en oleaje de dificultades. Algo me dijo al respecto Picón-Salas, mas no sabría afirmarlo con seguridad. En todo caso, creo que mi nota se conserva inédita. Al hallarla ahora entre mis papeles, al redimirla de su letargo hibernal, no sólo la adecento en su aspecto –respetando su fondo–: la pongo en el lugar que en justicia le corresponde. Nació de cara a la literatura venezolana y con ella debe proseguir. Así será más efectiva ante España –por el bien de ella misma y de un más alto espíritu que el de nacionalidad–.

(1966)

CIELO ABIERTO

Esbozo unas líneas sobre el proyecto de esta revista –realizado ya en el mismo número donde aparecen–. Unas líneas cordiales sobre este laudable interés de un grupo de españoles por las letras venezolanas. Llevan consigo –llevan a España– el sentir de un español arribado a estas costas lejanas. Un sentir que, siendo español por fuerza, lo es desde otra vertiente, desde esta otra orilla del ancho mar. Aunque no tuviere otro mérito, ningún peninsular podría quitarle el de su perspectiva.

No será inútil comenzar recordando algo bastante delicado, que a muchos se les antojará incluso impertinente. Las naciones americanas

de habla castellana son, en cuerpo y espíritu, realidad madura. No sólo alientan ahí, entre el cortejo de Estados, por simple acto de presencia, sino que se afirman en el saber de sí mismas, aportando sus riquezas espirituales con peculiares perfiles. Figuran en el coro internacional sintiéndose impares, únicas, originales. Por lo mismo, ponen fronteras entre sí, y sobre todo proclaman su diferencia con nosotros. Y con razón. Quizá en su origen fueran, dichas peculiaridades nacionales, más deseadas que sentidas. Pero disponían de complejo material diferenciador –tanto en telúrico impacto como en pálpito humano–, y así pronto lo alzaron a síntesis colectiva. Podrá objetarse, del lado peninsular, que también gozan peculiaridades acusadísimas nuestras regiones naturales –algunas con lengua propia y voluntad separatista–. Queda en pie un hecho decisivo: aquí, en América, el sentimiento particularista ha sido potenciado por la efectiva liberación. Justo por ello, durante largos años fueron desplegando en logros sus apetencias diferenciales. Hoy día las sienten ya en algo más radical que la carne, pues constituyen cimentados basamentos en actos de libre historia. No es preciso penetrar demasiado en sus almas para darse de bruces con esta entrañable fe, firme como una roca: *ya somos diferentes*[3]. Para España, desde luego, siempre le será doloroso, por fuerza ha de resentirlo cual una amputación. Pero es hecho incontrovertible, y la reacción más sensata ante los hechos consiste en reconocerlos sin tapujos ni paliativos. Ante sus mascarones de proa no valen gestos ni zalemas, sólo cuenta el advertir su avance y soslayarlos.

Precisamente –y así me complace subrayarlo– lo nuevo y valioso en la actitud actual consiste en el decidido reconocimiento de algo más vivo y firme que las facticidades políticas, que las estructuras de gobierno independiente. No son Estados, sino pueblos, modos espirituales

(3) Lo había afirmado Rubén Darío, el presunto cosmopolita, en 1899: "Los glóbulos de sangre que llevamos, la lengua, los vínculos que nos unen a los españoles, no pueden realizar la fusión. *Somos otros*. Aún en lo intelectual, aún en la especialidad de la literatura, el sablazo de San Martín desencuadernó un poco el diccionario, rompió un poco la gramática. Esto no quita que tendamos a la unidad en el espíritu de la raza" (*La Novela Americana en España*, en su libro *España Contemporánea.* La cursiva es mío). Esta nota a pie de página, al igual que las restantes, es de 1966.

de ser, los ahora reconocidos como substantes. Pues no se trata –me parece– de presentar y enjuiciar diversos grupos de escritores marcados por la simple distancia, ciertas literaturas con peculiaridades afines a las regionales. Y creo que tampoco se pretende exhibir algo original y periférico cuya existencia se conoce bien y bien se explica a los lectores. Muy al contrario, en el intento luce ante todo el deseo de enterarse, de comprender de veras, para posible frecuentación. Más que afirmar, se pregunta. Y con todo preguntar ábrese el diálogo fecundo. Esta sencilla, humilde actitud, vale por sí misma mucho más que cualquier retórica huera de política fraternal.

En Venezuela –como en toda Hispanoamérica– existe una recia literatura nacional. Subrayemos como se debe este adjetivo. Aunque joven en años, únese a la valía literaria el reiterado carácter nacionalista. No es cuestión de política. Sus escritores encaran con verdadero coraje –casi parece secreta consigna– la tierra donde están, los problemas auténticamente suyos, las esperanzas que en sus almas se despiertan por sí solas. Desdeñan el repetir de ajenas melodías, se cierran –en veces, demasiado– ante las cosas propias y sólo dejan fluir sones insobornables. Cuanto escriben, es *suyo*. Saben que un prosista de peso aparece, como el buen poeta, irrepetible en su ver y decir. Justo por ello, han logrado obras excelentes. No voy a citar nombre alguno. Las precisiones y detalles empañarían el pulcro alejamiento a que aspiran mis palabras. Cuanto importa al caso redúcese a la enfática afirmación de plena existencia. Hay en la literatura venezolana actual viejos maestros y jóvenes maestrías. Son de auténtico valer porque supieron forjarse desde la propia idiosincrasia. Por eso triunfaron. Y en buen número. De tener en cuenta la escasa población de la República –sólo desde hace breves años en vertiginoso crecimiento–, la nómina de los escritores venezolanos debe considerarse francamente excepcional.

En el meollo del proyecto adivínanse dos facetas: la objetiva presencia de dichos escritores y el subjetivo interés de unos españoles por ellos. Es sólo este interés el que ahora juzgo digno de examen. Aunque fuere únicamente por el hecho de ser nuevo. ¿O es que hemos mirado siempre, nosotros los españoles, con espontánea afición dichas literatu-

ras? Hemos reconocido ciertos autores nada más –algunos, Darío por ejemplo, influyentes incluso–. Pero se les entendía en cuanto excepción que confirma la regla. Y ésta, pudiera formularse así: *pues en el fondo son nuestros, repiten nuestro sentir*[4]. Preguntémonos –la mano sobre el pecho si no nos habrá cegado cierta soberbia. Porque la magnífica realidad literaria de los últimos decenios hispano-americanos sólo en parte, en muy pequeña proporción la habíamos peraltado ante los ojos. Conocíanse, desde luego, diversos escritores, aunque casi siempre a golpes de azar, como secuela a los particulares accidentes de su paso por España –periodismo, diplomacia o destierro, más bien que visita–. De hecho, claro está, el hispanoamericano veía en España la puerta de Europa; simple paso, por tanto. Aunque el fervor cosmopolita se iba enfriando mucho desde la primera guerra mundial, conservaba cierto arrastre, acaso por

(4) Quisiera aclarar en nota este punto. El juicio tradicional –y la tradición pesa en mucho– puede ejemplarizarse con esta afirmación del Padre Blanco, en páginas introductorias a *"la literatura"* hispanoamericana, de su obra *La Literatura Española* en el Siglo XIX (Segunda edición, 1912): "Se refieren [estos apuntes] a naciones de nuestra raza, que profesan nuestra religión, hablan nuestro idioma y conservan, aunque modificado, el sello en que imprimió en sus costumbres la influencia de la Metrópoli; influencia mermada, pero no interrumpida, por la emancipación". Es de justicia añadir a este juicio las líneas siguientes, de la misma pagina: "Aunque va disminuyendo la incomunicación de los diferentes Estados de la América entre sí y con la antigua madre patria, todavía subsisten grandes obstáculos que impiden conocer el movimiento intelectual de aquellas regiones". Y esto es verdad. Lo ha sido y lo sigue siendo. Entonces –y ahora en gran parte– solo se conocían –para el gran público, al menos– las obras hispanoamericanas impresas en España. Y ya se sabe que tal circunstancia en modo alguno puede garantizar la valía misma de la obra. Pero escuchemos a *Andrenio*, al iniciar una nota sobre Torres Bodet, en su libro *Pen Club (Los Poetas)*, 1929: "Los libros hispanoamericanos nos llegan de un modo irregular y fortuito. Faltan o escasean las historias de esas literaturas jóvenes y las compilaciones críticas. El comercio de librería, defectuoso de España a América, lo es mucho más, y casi falta, de América a España. Los escritores hispanoamericanos que se quejan a veces de no hallar entre nosotros la merecida atención, deben tener en cuenta estas circunstancias. Sus literaturas son todavía literaturas sin catalogar, o a medio catalogar. El cambio literario no está organizado, y el azar tiene una gran parte, no sólo en el estudio, sino en el conocimiento de los textos". Por cierto que este crítico famoso dice en el mismo lugar: "El interés que ofrece para nosotros el estudio de las literaturas hispanoamericanas ha ido aumentando a medida que se alejaban del tronco colonial". Y añade: "Otra cuestión no menos atractiva e importante, es la de ver cómo esas literaturas se van diferenciando entre sí y van adquiriendo rasgos nacionales. Al lector lejano se le hace algo difícil apreciar las diferencias de tono de esas voces literarias que hablan el mismo idioma, aunque empieza ya a percibir los matices distintos". Cuando en la misma

inercia. Pero ya volvían de París con otra actitud espiritual que la de sus padres. Recuerdan que había leguas y leguas de fatigosa andadura por la propia tierra. Y aspiran a recorrerlas despaciosamente, con amor e íntimo goce. Es que han hallado su camino, el *suyo*. Curiosamente, este *retorno* al propio lar genera cierta paradójica cercanía a lo hispánico, pues lo afirman en la negación misma. Escuchemos a Blanco-Fombona: "El criollismo es otro modo de ser escritor español"(5). Ya se entiende que el adjetivo

---

década publica el argentino Arturo Capdevila *Babel y el Castellano*, atestigua igual: "El librero de la calle Florida pone a mi disposición libros de Holanda y de Rusia, si los pido. Pero no hallo manera de conseguir el libro de Colombia o de Nicaragua que me interesa. Tampoco se da en Nicaragua o en Colombia con un libro argentino, como no sea por singular rareza. ¿Qué falta? Falta la empresa editorial que lo realice con tesón, sin inconstancia". Líneas antes se justifica así esta idea: "Lo urgente es que sea tejida por toda América una estrecha red de comunicaciones permanentes, sector por sector"; no solo en un echar por tierra las aduanas, sino para "el mutuo conocimiento del espíritu de cada nacionalidad" (Cf. el cap. III, 6 III). La incomunicación espiritual con España era, pues, pareja a las que estas naciones sufrían entre si y en gran parte sufren aún. En cambio, cuando el intelectual americano vive en la península siempre halla, tras la acogida cordial, el debido reconocimiento. Blanco-Fombona, quien fuera propuesto por españoles al premio Nóbel, lo confiesa: "Si no hubiera vivido y escrito en España, centro intelectual de tradición e influencia universales, no creo que se hubieran ocupado en mis trabajos algunos escritores extranjeros" (Nota final, de 1933, a *Camino de Imperfección*). No se trata, pues, de un problema de malquerencia, sino de estricta dificultad de conocimiento, de comunicación. Resumamos, entonces: los esfuerzos de acercamiento a las lejanas repúblicas de allende el mar –tan dispersas entre sí–, sin duda no han logrado superar la enorme presión tradicional que vimos expresada por el Padre Blanco pero ha de reconocerse, entre otras causas más sutiles la carencia de material idóneo a rectificarla. A falta de una buena distribución de la literatura americana, no han faltado en España diversos intentos para editarla. Unas veces por iniciativa de los propios españoles, otras mediante impulso de los propios interesados –Blanco Fombona, por ejemplo–. Incluso a finales de siglo –recién perdida Cuba–, aparece un editor madrileño dispuesto a publicar todas las novelas trasatlánticas. Lo relata Rubén Darío en su libro *España Contemporánea*, al comentar la carta de Pereda al respecto. El novelista montañés afirma en ella dos cosas importantes: el desconocimiento de esos movimientos literarios y la valía de los mismos. Escuchemos sobre este último punto sus palabras: "Hablando sólo de novelistas, afirmo sin vacilaciones que *cuentan las mencionadas Repúblicas con algunos tan buenos como los mejores de Europa"* (Apud, Darío). Y obsérvese que, en tal momento, el propio Rubén se muestra más exigente que el español en cuanto crítico, pues precisa a continuación: "En todo el continente se ha publicado, de novela, en lo que va de siglo, y ya va casi todo, una considerable cantidad de buenas intenciones. Del copioso montón, desearía yo poder entresacar cuatro o cinco obras presentables a los ojos del criterio europeo. La novela americana no ha pasado de una que otra feliz tentativa. La María del colombiano Jorge Isaac es una rara excepción". Recordemos que estas líneas se han escrito al finalizar el siglo y la magnifica cosecha americana pertenece

exacto sería el de *castellano*. Es la lengua –lo corporal del espíritu–, no el aliento popular y mucho menos el marco político, ese ámbito de comunidad mentado. Y *castellanamente* –o sea, con su propia lengua, con el instrumental intransferible comienzan a decir cuanto ven al paso en sus mundos de origen. Han comprendido que ya no disponen de tiempo que perder, sienten prisa en sus almas, por lo cual trabajan sin descanso. De ahí la súbita cosecha. Pues bien: ante el imponerse de ésta y en católico

---

sobre todo al nuestro. Darío, quien muere en 1916, hubiera sonreído gozoso de vivir veinte años más, pues aunque su querida era de París, consideraba la esposa de su tierra. Permítaseme otro testimonio, ahora venezolano y de 1911: "En nuestra América necesitamos crear, en arte, el nacionalismo. Es decir, el arte propio. No lo tenemos; por el camino que vamos no lo tendremos nunca. Somos artistas y espíritus reflejos. Carecemos del pudor de imitar. Nos falta la decisión y la desfachatez de ser nosotros mismos" (Blanco-Fombona: *Camino de Imperfección*, 25 Abril, 1911). Y no obstante, ese interés cordial del novelista Pereda y del editor madrileño –en pleno 98–, ha ido creciendo y extendiéndose. En 1912 da fe Unamuno, aunque con mala gana, de su amplitud. Escribe así en el artículo *Sobre la Argentinidad*, recogido en *Contra esto y aquello*: "Ahora sí, parece como que aquí escritores, políticos, literatos y artistas agitan un poco más eso de la fraternidad hispano-americana y hablan de comunidad de raza, pero no les hagáis caso. Conozco a mi gente". Yo, que he conocido a Unamuno, puedo aseverar –y bien claro está, por lo demás, en todos sus escritos–, que es preciso entenderle restando su vena pasional. Valga, pues, su testimonio, dejando el interpretar malévolo a un lado. Respecto a los años siguientes, ya puedo hablar por mí mismo. Y resumiendo mi experiencia, podría decir: durante la Dictadura vivían muchos escritores hispanoamericanos entre nosotros como en su propia casa, sin que nadie les pidiera *mentalmente* el pasaporte; más tarde, ya en plena República, el pasaporte de origen les servía cual si fuere *diplomático*. Y esto se sabía perfectamente, sin que produjera resentimiento alguno. Siempre se ha acogido al simple ciudadano de las *naciones hermanas* con los brazos abiertos. Capdevila lo supo, por ejemplo, pues bien lo cuenta en *Babel y el Castellano*. Ciertamente, el pueblo español ha censurado con acritud a tus gobiernos por la mala política americana, mas nunca se resintió con los pueblos liberados. En el fondo, *los entendía.*

(5) En *El Modernismo y los Poetas Modernistas*, 1, 6. Blanco-Fombona no deja de ligar, en su sentir, lengua castellana y espíritu hispánico, pues añade: "De España salimos nosotros, y lo que de nosotros salga viene a ser, en un alto sentido, hispánico. Casi todo vuelve a España, quieras que no, como casi todo río, en definitiva, para en el mar". Siente con fuerza que la lengua comunica con su espíritu generador. Pero *comunicar* no es *subordinarse*. "No queremos ser colonias y menos por el espíritu". Su *criollismo* –como el lo llama– une y separa a un tiempo. "El criollismo no es una simple manera de escribir: es un estado de espíritu. Un hombre de alma colonial no puede ser un buen criollo". De otro modo: "Criollismo no significa incomunicación. Es liberación, revelación. Una manera para los americanos de llegar a nosotros mismos". Pero España está en el camino, no en la meta: "El criollismo nos conduce, por lo nuestro, a lo universal. Porque, en definitiva, queremos ser eso: hombres y escritores universales".

propósito de enmienda a nuestro anterior olvido, ahora inténtase alzar un incesante puente aéreo de comunicación y de conocimiento. Esto es lo nuevo, repito. Pese a las adversas circunstancias –quizá por ellas, precisamente–, lo nuevo cobra el calor de una actitud espiritual que vuelve a América la mirada y la sostiene en simpático latir. Antes dormitaba el interés –acaso como reacción, quién sabe si en dolorido resentimiento–. El de ahora podrá considerarse tardío, pero tiene mayor valía, más quilates de amor, justo por su carácter de objetivo reconocimiento[6].

Al finalizar la tercera década, aventuró *La Gaceta Literaria* cierta imagen para expresar el propósito de relación normalizada entre España y los países de habla castellana. Decía, dejándose llevar por los resabios ultraístas de entonces: el *meridiano intelectual de Hispanoamérica pasa por Madrid*. Pretendía unir, no imponer. Juzgada desde esos años, no podría calificarse, en justicia, de excesiva. Recordemos que a la sazón, Capdevila –un argentino– llamaba a Madrid "ciudad central" de comunicaciones, "estación general de teléfonos" para "las naciones de habla española" (*Babel y el Castellano*), Pero la imagen levantó gran polvareda, en Argentina sobre todo. Recientemente ha aparecido otra de propósito afín: *Plaza Mayor*. Como la anterior, refleja cordialidad, amplio gesto de acercamiento. Sin embargo, los autores de una y otra imagen dejáronse engañar por sus perspectivas peninsulares. Dichas fórmulas literarias adolecen de un error imperdonable a escala internacional: el de situarse en punto privilegiado. *Plaza Mayor* huele más ranciamente español que Madrid mismo. Pues ya parece costumbre el usar imágenes

(6) Naturalmente, la novedad del caso corresponde a la actitud de una revista, no a la de individuos sueltos. Ha habido en España unos cuantos nombres a citar por tal interés ante la literatura castellana del otro lado del Atlántico. Sólo recordaré uno, por ser en cierto modo el precursor de los restantes: Cansinos Asséns. Me complace recoger las siguientes líneas de éste, en 1929, con ocasión del libro sobre *El Modernismo,* por Blanco-Fombona, pues expresan de manera escueta y pulcra nuestra tesis: "Debamos renunciar a ese exclusivismo absorbente que parece ser nuestro modo de amar, y reconocer las limitaciones que para nosotros significa la plena personalidad adulta de esas razas, a las que sería descortés e inútil querer ahogar en un abrazo. Y debemos reconocer también que el idioma y la cultura hispanos no son patrimonio privativo de nadie, sino el "tesoro indiviso" de cuantos han contribuido y diariamente contribuyen a formarlo y acrecerlo" (Cansinos Asséns: *Verde y Dorado en las Letras Americanas*).

al caso, pergeñaré la mía, en procura de traducir exactamente la delicada relación. Rechazo en ella lo espacial del mejor modo posible. Pretendo excluir toda referencia a un punto privilegiado. Es ésta: *Cielo abierto*. Un cielo sin fronteras, que guarezca todos los intereses dispares y dispersos; un cielo que una, sin fundir tierras ni hombres; un cielo que sea sólo amplio e ilímite paso real, sin camino vecinal alguno, sin Meridianos ni Plazas Mayores. Abierto y sin centro, es decir sin jerarquías. Sólo la pura comunicación para el mutuo conocimiento.

Cielo abierto implica libre e incesante ir y venir sin trabas ni permisos, decisión propia para el viaje, acogida normal y cotidiana. En todos sentidos, claro está. Y propongo esta imagen –expresión justa de un sentimiento– porque estos pueblos de igual habla castellana que España –también en ésta hay modalidades de lenguaje–, ya han cumplido hace tiempo su mayoría de edad. De múltiples maneras lo han mostrado y demostrado. *Son otros*, por muy nuestros que los sintamos –y que ellos mismos lo reconozcan a veces, cuando miran al paso su origen y anhelan ser auténticos–. A España no le queda otro gesto que el más noble y sin réplica: la entusiástica reacción ante esos espíritus nuevos donde resuena su propia lengua. Que no se vislumbre en ella ni sombra de intención rectora –aunque sólo fuere al sesgo de la más sutil sugestión–. Pues España ya no es brazo ni espada, que sepa ser espejo. Me explicaré. Como espejos de los hijos lejanos proceden esas madres que se gozan en el bienestar de los suyos, hácense eco ingenuo de sus triunfos. Hay en ellas amor y sano orgullo.

Bien sé yo –y creo en ello con igual fe que *Clarín*, en el mismísimo 98–; bien sé yo de otro hecho, de otra realidad más callada y sutil que la desbordante expresión trasatlántica de lo diferencial. Trátase de cierta unidad superior a toda linde fronteriza, donde late al unísono el adelgazado espíritu común. Pudiera llamarse, provisionalmente, *etnismo* –me reservo su nombre exacto, pues me obligaría a excesivas aclaraciones–. Pero debe perfilarse bien lo mentado en el término, lo entendido en su expresión. No admite tal entraña significativa razas ni tierras. Un etnismo está por encima de presiones telúricas, de estímulos biológicos, de motivaciones psíquicas. Es cuerpo en alambicado modo, pero de estricta espiritualidad.

Saussure lo ha definido como "unidad basada en relaciones múltiples de religión, de civilización, de defensa común, etc., que puede establecerse incluso entre pueblos de razas diferentes y con ausencia de todo lazo político". Redúcese a un vínculo casi impalpable, aunque radical, pues acuna un *ethos* o estilo valorativo, una peculiarísima *eticidad*. Es lo sobrante –podría subrayarse– al abstraer cuanto no sea las resonancias del decir y el sentir, pues el habla –peculiarísima en su entraña[(7)], –arrastra algo más que palabras al viento, complica ante todo y sobre todo cierta encarnación fecunda que en mucho recuerda la tenaz transmigración de la vida–. Paradójicamente, su unidad se refuerza multiplicándose. Débil como todo espíritu –bien lo sabía Scheler–, cobra fuerzas y se engrandece en la pluralidad de especificaciones diferenciales. Desde este punto de vista superior, las naciones todas de habla castellana sólo en apariencia se alejan entre sí; de hecho, ensanchan, enriquecen, planifican el funda-

(7) Escuchemos a Bello, en el famoso prólogo de su *Gramática*: "Esta misma palabra, *idioma*, está diciendo que cada lengua tiene su genio, su fisonomía, sus giros". Sobre el *armazón fundamental* con leyes "derivadas de aquellas a que está sujeto el pensamiento mismo"–, crece lo característico, lo propio e irrepetible. Y este aspecto diferenciador del habla viene de lo temperamental; o sea, que lo idiomático radica en la *idio-sincrasia* o temperamento propio. Bello lo expresa así: "No debemos, pues, trasladar ligeramente las afeccionas de las ideas a los accidentes de las palabras. Se ha errado no poco en filosofía suponiendo a la lengua un trasunto fiel del pensamiento". Este, en efecto, aspira a lo universal, no busca matices diferenciadores aunque sin querer deba sufrirlos. Pero el idioma desdeña las necesidades lógicas. "En el lenguaje lo convencional y arbitrario abraza mucho más de lo que comúnmente se piensa. Es imposible que las creencias, los caprichos de la imaginación y mil asociaciones casuales, no produjesen una grandísima discrepancia en los medios de que se valen las lenguas para manifestar lo que pasa en el alma: discrepancia que va siendo mayor y mayor a medida que se apartan de su común origen". Formado ya un idioma, la expresión de su idiosincrasia se impone cual un organismo a todas sus funciones. Escribe al caso: "Una lengua es como un cuerpo viviente: su vitalidad no consiste en la constante identidad de elementos, sino en la regular uniformidad de las funciones que éstos ejercen, y de que proceden la forma y la índole que distinguen al todo". Humboldt, Grimm, y en general la filología romántica, consideran este organismo vivo como encarnación del *genio de un pueblo*. Hoy más bien se acentúa la *situación* humana, pero en el fondo se repite la tesis del habla como *idioticidad*. Resume Gusdorf, en obra reciente: "La reflexión sobre el lenguaje no debe instituirse a partir de Dios, de la razón o de la sociedad, sino a partir de la realidad humana, la cual encuentra en la palabra un modo de afirmación de sí y del establecimiento en el mundo. El problema no lo es del lenguaje en sí, sino del hombre parlante" (Gusdorf: *La Parole*, cap.: *El habla y los filósofos*).

mento propio, originario. Va en ellas el mismo viejo impulso que en su día provocó la originalidad de Castilla. Amasando cada uno su auténtico ser, potencian en el fondo la prístina unidad. Pero, entiéndase bien, que nadie se llame a engaño: esta unidad más alta –vagamente diseñada en las frases anteriores– no realza ni garantiza centro alguno al dinamismo actual, no tolera la menor sombra de privilegio. Un espíritu de tan depurada consistencia no tiene ni puede aspirar a encarnación de mayor peso que la lengua y sus resonancias. Vuela en lo alto, sin posarse en tierras ni naciones. Nunca cura de intereses nacionales ni políticos. Sólo ambiciona la excelencia o *areté* de su propio lograrse en cuanto tal. En todo instante *estará* allí donde de veras se sienta expresado a perfección –sea palabra o sistema, color o sonoridad, pregunta o mando–. Y al gozarse con el acierto, resonará en profundidad toda su enorme dimensión histórica: España como modalidad europea, las raíces latinas de Europa, el inaudito viraje griego... Pues tal plétora resuma desde su entraña este espíritu. No será, desde luego, él mismo quien persiga e intente modelar nuevas formas. Sólo se manifiesta en la ocasión misma, batiendo un instante las alas al compás del esfuerzo y sin perder por ello su natural ubicuidad, su vigilancia constante. Por sí, siempre es inactivo; limítase a sublimar los cuajarones fecundos. Habitante de las alturas, separado aunque alerta, nunca se parcializa ni interviene por adelantado. Mas siempre acude a la llamada de los impulsos, a la pasión creadora desde tierra, a esta otra opuesta –pero complementaria realidad– que es requisito a su presencia[8].

---

(8) Al recoger ahora este viejo inédito, me satisface airear las nobles palabras que Federico de Onís dijera en Nueva York, ya hace casi medio siglo: "Yo no creo, por lo tanto, que la unidad de la civilización española radique en la uniformidad de nuestra vida, conforme a los patrones tradicionales. Una tradición que se detiene es una forma muerta de la que no hay nada que esperar. Yo creo que España y los pueblos hispano-americanos deben tratar, cada uno a su modo, de alejarse cuanto más puedan de su pasado común, realizando plenamente sus ideales de hoy y cuidando bien de estar seguros de que son ideales *suyos* los que están realizando, y no imitaciones o imposiciones del extranjero. No importa que marchemos por distintos caminos y que lleguemos a resultados diferentes. Si realmente la obra que hayamos hecho en nuestras patrias es obra nuestra original, aunque parezca que nos hemos alejado los unos de los otros nos habremos, sin duda, acercado más, y la totalidad de nuestra cultura única resultará en la rica armonía de nuestros grandes pueblos independientes" (Cf. Federico de Onís: *Ensayos sobre el Sentido de la Cultura Española*, en el capítulo titulado *Unidad y Variedad Hispánicas*, de 1920).

Tras la emoción del futuro, el frío balance. Y éste obliga a reconocer que dicha unidad espiritual –aunque viva en el fondo, promisora a la larga– aún permanece remota, difuminada en vagas lejanías. Para que devenga palpable y apremiante, habrán de cumplirse diversos pasos y estaciones del proceso real: reconocimiento sin reservas de las parciales proyecciones, acrecentado interés por ajenas posturas vitales, íntima y mutua comprensión, subsiguientes deseos de colaborar en la empresa común, limpia complacencia en los aciertos fraternos... Dicho en plata, total remisión en las doloridas reservas de unos y otros[9].

Tal es lo interpretado por mí al sesgo de este proyecto. Tal es mi sentir de español que mira a España desde esta otra orilla del ancho mar. Veo por encima un cielo promisor, abierto a la rosa de los vientos, sin huellas de paso en su inmensidad. Y sospecho –anhelo– que ahora acaso comience a vibrar –tras casi cuarenta años de paciente espera– aquel juvenil dolerse del maestro Ortega: "Un escritor español no debiera sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid". No hay paradoja en ello. A las necesidades del espíritu no vale más "espacio" que la lengua y sus resonancias profundas. Por eso se derrama doquier que se le llame. Por eso va y viene, incesante, cual un pájaro, sobre el luminoso cristal del cielo abierto.

(1955 y 1966)

---

(9) Los grados de lejanía no implican un concertado determinismo en los lapsos temporales. De hecho, puede intensificarse o retardarse cualquier proceso. Y respecto al nuestro, a todos convendría su aceleración. El previo comprenderse realza la unidad de fines, provoca acuerdos a su cumplimiento, fortifica y engrandece. Pero, a su vez, esa mutua comprensión depende de un requisito: ánimos dispuestos a conocerse de veras. Ahora bien: para lograr que este requisito funcione, yo diría que lo más importante consiste en lo más obvio: la materialidad del encuentro. Y pues se trata de empresa espiritual, dicha materialidad resúmese en confrontamientos espirituales, en libre circulación de ideas y sentires. A mi ver, ya es urgentísimo poner manos a la obra. Por todos los países de lengua castellana debería estar vigente un pleno conocimiento de todos. ¿Cómo lograrlo? Sólo hay una respuesta: poniendo las bases materiales para su efectividad. ¿Quien debiera tomar la iniciativa? Yo recomendaría a España que estableciera, por su cuenta y riesgo, una *Central Distribuidora* de todas las actividades culturales en los diversos países del etnismo. Propiciará así su conocimiento por todos los españoles. En cuanto empresa estatal –de fines filantrópicos,

además–, no la movería el lucro, sino únicamente el anhelo a difundir el espíritu americano. Tras esta prueba de generosidad, podría gestionar en los países beneficiados algo semejante, es decir toda una ronda de facilidades al mutuo conocimiento y comprensión. Otro paso gemelo, de idéntica cordialidad: la creación de una *Academia de "Escritores Castellanos"*. Podría girar de sede en sede, por orden alfabético, acaso cada quinquenio. Sería su misión el seleccionar y reconocer los mejores escritores en cada ámbito de la lengua común. Dos clases de académicos: electores y elegidos. Como tarea supletoria, la edición de *Obras Completas* de sus miembros, comenzando por los autores del pasado, limitándose siempre a los ya juzgados por la posteridad. De alzarse en editora de más fondo, podría facilitar la publicación y difusión de novedades. ¿No es una vergüenza que sólo se editen entre nosotros obras cuya tirada apenas pasa de los tres mil ejemplares? Y sin embargo el censo de lectores debiera ser inmenso. Recordando la enorme cuantía de hablantes exclama Capdevila: "El castellano está triunfante en el mundo y es una de las mayores fuerzas del espíritu sobre la tierra" (*Babel y el Castellano*, IV, 1). Podría serlo, en rigor. Sólo falta unidad en el esfuerzo.

EL DESTINO DE UN MENSAJE

1

Hay obras, libros, meditaciones o escritos cuya temática se despliega en puro artificio, sin verdadero impulso creador –pues la creación siempre cuenta, y en mucho, con el áspero humus de lo real–. Hay otros, en cambio –y a ellos pertenecen, incluso, los que moran en las enrarecidas regiones del espíritu–, que saben ir adentrando sus raíces por el hondón caliente de lo vivo. Es más; tocan a veces temas y aspectos cuya reacción, a la suave presión de los dedos, tiene algo de la pronta respuesta de lo orgánico, cuando no el doloroso estremecimiento de una llaga. De estos libros que así nos hacen sentir lo propio, que así estimulan la saludable reacción del enfermo, bien puede decirse que enseñan a vivir *como se debe*. Ante ellos, pues, jamás será bastante el agradecimiento de una nación. A esta clase de obras, a dicho tipo de intelectual actividad, pertenece el reciente ensayo de Mario Briceño-Iragorry: *Mensaje sin destino*. Un mensaje que es un alerta, y que, pese al título y a la tesis central, tiene destinatario, va destinado –¿quién pudiera dudarlo?– a lo más vigilante y mejor del pueblo venezolano.

¿Qué dice, pues, este mensaje? O si queréis: ¿cuál es la tesis encerrada en este ensayo? Brevemente, que Venezuela padece una "crisis de pueblo". Pero nunca es sencilla ni clara la brevedad –aunque nunca esté de más el adelantar la fórmula compendiosa–. ¿Qué entiende el autor por esta frase: "crisis de pueblo"? Según fueren los conceptos complicados en ella, según los detalles que precisen el diagnóstico, así variará también la preceptiva terapéutica

Simultáneamente con otros ingredientes más sutiles, toda nación requiere dos condiciones: un medio geográfico y una suma de hombres. Horizontalmente considerada, esa masa humana constituye cierta unidad, dentro de las inevitables variaciones de índole racial, económica, social o política. Para el ensayista, la totalidad de dichos componentes horizontales puede ser calificada de "pueblo político". No es éste, desde

luego, el término directo de su fórmula; pues, a juicio del autor, el "pueblo político" es mera resultante del otro, del percibido en perspectiva vertical, del "pueblo en función histórica". Cuando dice *pueblo*, dice, pues: historia propia y conciencia vivaz de la propia historia. Y no es otra la crisis radical que señala Por eso se atreve a calificar al venezolano de "pueblo antihistórico", no obstante la expresada referencia a "su historia portentosa" (pág. 11) . Pues una cosa es *hacer historia*; otra, muy diferente, *saber conservarla en lo íntimo* para las necesidades del histórico vivir. Y Briceño asegura que es preciso asimilar la propia historia, la auténtica y real, sin falsificaciones ni infidelidades. Un pueblo jamás toma contacto verdadero con su historia desde fuera, sino desde lo más profundo y sincero de sus entrañas. Precisamente, es esta misma asimilación de lo histórico la que le constituye como *pueblo*. He aquí sus propias palabras: "Sin la asimilación racional de la historia, el pueblo carecerá del tono que le asegure el derecho de ser visto como una nacionalidad integrada" (pág. 46). En buena parte, podemos resumir –y ya veremos más adelante el porqué de esta limitación–: un pueblo es lo que ha sido, pues el pasado gravita con fuerza sobre el hoy. Ya lo había expresado Dilthey muy poéticamente: "La melodía de nuestra vida está condicionada por las voces del pasado que la acompañan".

Ni que decir tiene que no hay en esas consideraciones de Briceño-Iragorry mero afán sentimental ni desinteresada contemplación. Baraja factores muy tangibles, aunque no sean del todo materiales, y ellos mismos son los que plantean con urgencia el problema y presionan la respuesta. Merced al apretado e íntimo vínculo, lo más contemplativo en apariencia repercute en afanes de actividad. Con otras palabras: Política e Historia van unidas en estrecha coyunda. Para que haya "país político" –nos dice Briceño–, requiérese, ciertamente, un Estado; pero bajo éste, cual si fuera su infraestructura misma, alienta un "pueblo histórico". Es en lo moral y espiritual donde se genera la unidad vitalizadora de lo colectivo. No hay forma política vivaz sin la vida misma del pueblo, que es su cuerpo y alma. El presente de una nación va en ello; y sobre todo, el porvenir. Compréndese ahora que la política, lejos de sobrevenir como algo ajeno e impuesto desde fuera al cuerpo nacional, deba ser

precisamente y por hondas razones la expresión misma de su voluntad esencial. Un pueblo es ante todo un sentir, un peculiar modo de reacción frente al universo, un sistema de preferencias orientadas al conjunto de valores; y al paso, los medios para realizarlos. Ahora bien: sobre esta doble elección de *medios* y de *fines*, que constituye esa peculiar *voluntad de ser*, la política representa –exactamente– el *poder para cumplir* ese mandato. Podría llegarse a más –añadiremos, también por nuestra cuenta y para concluir con esta digresión–: el mandato no siempre está ahí, formado ya y con exigencias definidas para ser; a veces, muchas más de lo que pudiera pensarse, el político de casta necesita buscarlo y descubrirlo. Por lo tanto, si la política se basa en última instancia en la cordial estimativa del pueblo, la crisis de pueblo complicará, sin duda, los ya complejos deberes del político. Y entonces, sobre el *poder para cumplir*, deberá peraltarse la *voluntad para hallar*.

Hasta aquí, la tesis central. Como era de suponer, resulta imposible tocar unas meditaciones de esta naturaleza –por distante y voluntariamente objetiva que se sitúe la mirada del comentador–, sin sentirse inclinado a realzar matices y avizorar complementos. Demasiadas tesis quedarán lastimosamente silenciadas para que pueda considerarse honroso el eludir las esenciales Dicho en plata, consideraré ineludibles dos temas, nominados *España e Inmigración*. Y añadiré, a modo de coda, una reflexión complementaria, que resumo con otro término: *Futuro*.

2

Sobre el primer tema, he aquí la tesis de Briceño-Iragorry con sus mismas palabras, según me lo aconseja mi calidad de español. Con tal cautela, nadie podrá sospechar que arrime –como diría Sancho– el ascua a la sardina. Exprésase así: "Confundiendo tradición con involución, muchos han querido ir, en aras del progreso, contra los valores antiguos. Primero de estos casos lo constituye cierta manera, hasta ayer muy a la moda, de enjuiciar nuestro pasado de colonia española. Se trata de un criterio retardado, en el cual sobreviven el odio contra España que provocó la guerra de emancipación, y el espíritu de crítica de la generación

heroica hacia los propios valores que conformaron su vida intelectual" (pág. 18). De otro modo, para alcanzar mayor seguridad sobre el sentido de la tesis: "El odio, que fue necesario exaltar como máquina de guerra... subsistió en la conciencia nacional, por prenda de *patriotismo*, durante mucho tiempo después de compuestas las paces entre la antigua Corte y la flamante República" (pág. 19). Ahora bien: ¿Es sana y fecunda dicha actitud psicológica? Contra esta anacrónica reacción lucha valientemente Briceño-Iragorry, y no por simple preferencia o simpatía. Es en los puros hechos, en la realidad misma, donde Briceño trata de apoyarse. "El venezolano –observa–, más que continuación del aborigen, es pueblo de trasplante y de confluencia, cuyas raíces fundamentales se hunden en el suelo histórico de España" (pág. 19). La consecuencia es clara, aunque pudieran aceptarse ciertos distingos en la afirmación anterior: menospreciar "las formas y valores antiguos" significa, por tanto, un intento suicida de falsear la historia. Soy yo quien lo califica de suicida, para recoger así, con un solo vocablo, el espíritu mismo de la tesis mantenida Pero, de preferirse el matiz exacto, he aquí la proposición misma del autor: "Si descabezamos nuestra historia, quedaremos reducidos a una corta y accidentada aventura republicana de ciento cuarenta años, que no nos daría derecho a sentirnos pueblo en la plena atribución histórico-social de la palabra" (pág 21). Proposición que conviene unir a esta otra: "Pretender fabricarnos una historia a la medida de nuestras preferencias actuales, desdeñando, al efecto, los hechos y los personajes que contradicen nuestras inclinaciones ideológicas, es *tanto como ir contra el propio sentido de la nacionalidad*" (pág 27; el subrayado es mío).

Naturalmente, no debe malentenderse este postulado de fidelidad a la tradición. Por lo pronto –bien lo dice Briceño–, no es la tradición un simple quedarse en lo pasado. No sólo se está en el tiempo, sino que la tradición misma "es la onda creadora que va del ayer al mañana" (pág 26). Por tanto, en modo alguno impide el espíritu de progreso; más bien resulta ser el módulo mismo que lo determina. Casi son sus propias palabras. Pero, en segundo lugar, y en relación ahora con el caso concreto de España, debe quedar bien sentado el sentido de su actitud enjuiciadora: pretende situarse en lo justo y sensato, no en lo desbocado

y extremoso. "Del mismo modo escribe– como no acepto la *leyenda negra* forjada a la sombra de la Torre de Londres, rechazo la *leyenda dorada* de quienes alaban de la colonización española hasta la esclavitud y la Inquisición" (pág. 34). De esta actitud sólo queda, al menos para un español, el resquemor de que no haya ingresado en el juicio el general y europeo sistema de prejuicios entonces vigente. Muy perspicaz, un francés, el Montesquieu de *El espíritu de las leyes*, apuntó en su carnet: "Pour juger les hommes, il faut leur passer les préjugés de leur temps". Y, en tercer lugar, con referencia ahora a la relación entre lo español y lo venezolano, Briceño-Iragorry afirma: "Jamás me ha movido la idea de servir a una desentonada hispanidad, que pudiera adulterar nuestra característica americana" (pág. 35). Tesis que a mí, español, me parece excelente; y en modo alguno admito tal pretensión como común sentir del pueblo hispano. En suma, la serena actitud de Briceño-Iragorry representa un plausible deseo de autenticidad. Tan inauténtico sería, en efecto, sobrestimar el acervo tradicional como menospreciarle.

3

Y vamos al segundo tema, rotulado con el vocablo *Inmigración*. La "crisis de pueblo", según vimos, derívase de una preterición del propio y tradicional modo de ser. Junto a este olvido, corroborándolo y acentuándolo, están las influencias extrañas. La norteamericana, sobre todo. Aunque ésta, precisamente, bien podría ser un modelo ideal, y de los mejores, en su generoso proceder en relación a un problema parejo al que hoy se encuentra Venezuela: la inmigración.

Como no soy jurídicamente inmigrante, ni tampoco he venido por propio impulso a buscar fortuna soy más bien ave de paso, –y no ciertamente de presa–, me siento más libre y desembarazado en la exposición y en las posibles apreciaciones sobre el particular. Vayan, pues, por delante, y a mi propio modo, los datos y los juicios que sobre tales hechos emite el autor comentado. Como en su día los Estados Unidos del Norte, los Estados Unidos de Venezuela tienen hoy ante sí el fenómeno de la inmigración –con sus problemas inevitables– como forzado medio

para resolver ciertas dificultades inherentes a su historia formativa. Ya había pedido Cecilio Acosta la inmigración, y con muy buenas razones económicas, en nombre de sus paisanos comerciantes. Y ahora la inmigración ya está ahí, espontánea, provocando, por cierto, todos los problemas que lo real siempre suscita. Desde luego, no pretende Briceño plantear crítica alguna "en la manera de recibir a los inmigrantes" (pág 72), ni yo lo pretendo tampoco –con mayores motivos y menores derechos–. Por otra parte, Briceño-Iragorry declara no ser xenófobo, aunque confiesa sentir con fuerza la venezolanidad (Cf. la pág 73). Acomódase, pues, al "término medio" aristotélico, en el cual reside la virtud. Es desde esta pulcra actitud que Briceño-Iragorry considera la "inmensa trascendencia social" del fenómeno.

El problema básico del inmigrante –muy justa y someramente lo recuerda el autor– es de índole espiritual. No aspira Briceño tanto al cumplimiento ecológico, como a otra aclimatación más honda y decisiva. Sabe muy bien que todo inmigrante es un alma, que vienen almas y no meros cuerpos. De ahí que tampoco le importe tanto la habilidad del técnico o del artesano como su posible capacidad colaboradora en los cordiales senos de lo espiritual. De otro modo: pide al extranjero que sepa ser "elemento activo de nuestro proceso" (pág 74), de la "nacional voluntad de permanencia en el tiempo" (pág. 73). Es decir, que se entregue y se funda con lo sustantivo venezolano en ideal y en alma. Cierto es que se añade: no para *recibir* tan sólo –de manera pasiva y sin fuego–, sino también para *dar* lo suyo, para depositar en la masa su benéfico fermento. Toda íntima, verdadera comunión, en efecto, establécese entre dos voluntades, liga dos almas. El mero problema de cantidad bien podría resolverse mediante una política demográfica alentadora. Es de otro cariz la intención, de otro estilo el estímulo. De no cumplirse "la deseada simbiosis espiritual", que fundiera realmente lo propio y lo foráneo, el inmigrante sería algo así como un quiste dentro del cuerpo nacional, y ello podría arrastrar ciertos males consigo. "Si los nuevos hombres –advierte– no son asimilados por nuestro medio físico y por el suelo de la tradición nacional, advendrán situaciones fatalmente difíciles" (pág 75).

¿Hay evidente peligro de que esto ocurra? ¿Justifican los hechos la formulación de la pregunta? En verdad, Briceño no la plantea exactamente. O mejor, la formulación de la misma cobra en él –desconectada de lo anterior– un carácter más sereno y general. Al pie de la letra, su preguntar es éste: "¿Podrá nuestro pueblo, sin riesgo de sus débiles y tan quebrantados atributos nacionales, asimilar las masas nuevas?" (pág. 73). Trátase de una pregunta que, en cierto modo, deja sin responder, sin comentario especial. Ahora bien: precisamente de las respuestas que el tiempo se encargue de ir dando a esa y a otras cuestiones semejantes, bien puede depender en gran parte el resultado de este gigantesco experimento social. Y cabe entonces esta sugerencia: ¿Es forzoso, es aconsejable tal fatalismo? Puesto que el hombre puede prever –y proceder a tiempo, en consecuencia–, ¿no es razonable considerar a tiempo los hechos, para alcanzar así ese sano grado de previsión que la cautela recomienda? Y las preguntas centrales bien pudieran ser estas dos: ¿Se ha alcanzado ya el grado de saturación cuantitativa que pueda poner en peligro la deseada *simbiosis espiritual*? ¿Será conveniente proceder a una pausa preparatoria, pausa de carácter educador, para encauzar así la natural y espontánea reacción del pueblo ante lo extraño?

He escrito "pausa" y dudo si, en realidad, he utilizado el vocablo propio. Más que pausa, quizá requiera el caso una acción continuada. Algunos escritores –no quiero citar nombres, para evitar así injustas pretericiones, pues todo afirmar encierra su negar correspondiente–; algunos escritores parecen sentir esa necesidad y el carácter permanente de la misma Sobre el tema vidrioso de la inmigración –y sobre ese otro, quizás más vidrioso todavía, del debido y justo contacto con lo espiritual hispano–, he visto en la prensa diaria artículos muy honrosos y de terso espíritu, magníficamente escritos además, los cuales sin duda figurarán con el tiempo en algún libro que les dé existencia menos efímera y más encauzada difusión. Creo que esta labor educadora va aumentando; estoy seguro que se multiplicará con patriótico fervor. En todo caso, todos estamos de acuerdo en que jamás deben salir de una pluma responsable conceptos despectivos, mordaces o alevosos. Para ganar la batalla de las conciencias –y es de la que ahora se trata, de la más difícil y eficaz de todas–, los escritores siempre están por

natural instinto en primera línea. Y deben saber estarlo con honor. Es decir, con pleno sentido de responsabilidad. Pues de sus ideas penden otros intelectuales más fundidos con el pueblo, más cercanos a la juventud –la cual es, no se olvide, el pueblo del mañana, el que de veras cabe educar–: los maestros. Y hasta que no se comience a luchar en las mismas escuelas por el triunfo de esa "simbiosis espiritual" a que Briceño-Iragorry alude, es de temer que no se cumpla, pese a los leales esfuerzos de grupos minoritarios, la auténtica inmigración que Venezuela necesita. Tales son, en primera expresión y a mi juicio, los verdaderos destinatarios del "Mensaje" que comentamos. Tal debe ser, al menos, su destino claro y esperanzado. Sin la misión destacada, muchos, muchísimos inmigrantes podrían ser aves de paso –y aves de presa, a veces–, aunque en principio hayan podido llegar con brazos abiertos y corazón generoso.

4

Y he aquí, por último, el tercer tema anunciado, el del *Futuro*.

Quien conozca este ensayo de Briceño-Iragorry, quizá experimente ante estas palabras cierta sorpresa. ¿No se caracteriza, precisamente, dicho ensayo, por su postulado de fidelidad y rigor a lo tradicional? De otro modo: ¿no domina en su manera de considerar el problema cierta excesiva preocupación por el pasado y por su magia operativa? Desde luego, el autor sabe muy bien que el valor de la tradición no se agota en su mera carga pretérita. Sabe muy bien –y muy bien dice– que cada generación debe aportar su progreso, que toda tradición es fuente de futuro (Cf. la pág. 26). Pero, al menos a mi juicio, la idea de nación que subyace bajo el concepto expreso de la misma no destaca con vigor suficiente su dimensión futurizadora. No olvido este afirmar de la página 78: "Como realidad humana, la Historia... no sólo mira al pasado". ¿Mira al futuro, entonces? No creo sea ésta su respuesta, pues sigue escribiendo: "sino también a la prosecución de los valores de la cultura". Dicho a otro sesgo, su verbo clave no es *renovar*, mucho menos *innovar*; la palabra que ilumina su idea parece, evidentemente, *proseguir*, *continuar*. Frases como "la continuidad de lo histórico", son constantes básicas de su lengua.

Aunque de hecho emplee también, con frecuencia además, el término *progreso*, lo cierto es que en su mente significa un *venir-de* o expresarse de lo entrañable, no un *marchar-hacia* ambicionadas mejoras. Por tal sentir, muchas veces parece deslizarse a la tesis, harto clásica, donde siempre triunfa –ya se destaquen primordialmente fronteras, razas o idiomas– cierta visión eternista del pasado[10], al menos un melancólico descansar en las glorias nacionales –perfectas e intangibles–. Al margen de esa tesis clásica, sobre todo por su carácter dinámico, cabe situar la de Renán, con su famoso "plebiscito cotidiano", cuyo centro de gravedad viene a situarse en el presente. Mas, a mi entender, y teniendo en cuenta que la última estructura esencial de las naciones coincide con la de los hombres, en cuanto trátase en ambos casos de una *vida a hacer* por propio esfuerzo y

(10) Acaso convenga aclarar. En conferencia del 15 Septiembre de 1951, que Briceño-Iragorry pronunció en la *Casa del Escritor*, de Caracas, reacciona contra los críticos que le han motejado de tradicionalista. Declara: "tengo a orgullo que se me moteje" de *tradicionista* (obsérvese el nuevo matiz que este otro vocablo entraña). "No es que yo prefiera –añade–, como se me ha dicho en crítica, la modesta Venezuela de la agricultura y del ganado a la nueva y rica Venezuela del recio progreso mecánico. Eso, más que amor a la tradición, indicaría menosprecio de las leyes universales del progreso". Al calificar yo de *eternista* su idea del pasado, estoy a mil leguas, claro está, de formular objeción semejante. Sólo pretendo decir lo siguiente: dos instancias se conjugan en toda marcha histórica –el *determinismo* de la tradición y la *libertad* futurizadora–; por tanto, peraltar la primera, postergar la segunda como factor que sobreviene también *forzosamente* en el carril de sus leyes universales, implica cierto eternizar el proceso histórico. Y en efecto, en dicha conferencia –titulada *El sentido de la Tradición*– se le escapa el adjetivo *perpetuo*. Veamos el texto exacto: "Si Caracas se va con el terrón antiguo y con la roja teja que cantó el poeta, defendamos la Caracas perpetua, que habrá de salvarse en la tradición de sus hechos y en la vigencia de su espíritu." En el mismo lugar usa dos veces una imagen que a primera vista parece perfecta: "Del propio modo como el hombre sabe que vive en cuanto tiene memoria de su ser anterior, asimismo las naciones se proyectan para el futuro sobre el fondo de la tradición." Y repite: "Para que las naciones puedan construir algo digno y durable, necesitan tener conciencia de sí mismas". A mi entender, es cierta la tesis en cuanto *dice*, se falsea en cuanto *olvida*. Y vista a la luz de esas dos instancias conjugadas que yo destaco –el determinismo tradicional y la libertad humana de cada instante para gestar un *novum* desde el proyectar–, compréndese que se acentúa con exceso el factor determinista, por el cual "las naciones *se proyectan* para el *futuro*": es decir, *sufren pasivamente* las inevitables variantes temporales. En el fondo de la posición asumida por Briceño-Iragorry domina un sentir que igualmente podría calificarse de *biológico*. Y es, de hecho, parejo al de Hegel, quien veía la síntesis del "en sí y para sí" como explicitado retorno al implícito germen; y el de Leibniz, quien habla de *expresión* preestablecida en el proceso de la *vis* sustancial. Como imagen a su idea del proceso dialéctico, Hegel emplea constantemente la de *semilla, germen*. Dicho en áspero castellano, *no hay que pedir peras al olmo*. Este sentir, insisto, gobierna las

en base a trabajoso proyecto previo, otra tesis más reciente, la de Ortega y Gasset, se gana mi adhesión. Es doctrina que el curioso lector puede ver en *España invertebrada* de este filósofo, y con mayor desarrollo en *La rebelión de las masas*. Según ella, la nación es *futurición* ante todo; es decir, previa proyección al futuro para determinar por sí misma, con forzosa libertad, lo que desee ser. Por eso afirma que "las naciones se forman y

---

reflexiones de nuestro autor. El progreso viene o sobreviene él mismo de por sí, casi como obstáculo inevitable, no se concibe como decisión del hombre en base a su libertad. Lo curioso es que tal sentir se compaginaba en Briceño-Iragorry con cierto *separar* lo tradicional venezolano de lo originario español. Yo estoy conforme con él en tal punto, pues los pueblos coloniales *no siguen* impertérritos en su modo de ser, reaccionan contra la patria, la metrópoli, como los adolescentes contra sus padres; pero disiento en el fundamento mismo de la explicación, justo para acentuar el instante de libertad *ontológica*. Para mayores detalles, puede consultarse mi trabajo sobre *El humanismo como responsabilidad*. Pero no se entienda tampoco esta objeción cual nuevo motejarle de tradicionalista. Acentuar la libertad no complica en modo alguno el preferir la dimensión tradicional. Briceño escribe en dicha conferencia: "La historia de nuestro país es la historia de un largo proceso de demolición. Bolívar mismo hubo de declarar que habíamos ganado la independencia a costa de arruinar tres siglos de cultura". Y añade: "En nuestro país ha existido permanentemente un afán de hacer tabla rasa con los elementos antiguos". La crítica implícita me parece muy cierta. Sin embargo, comprendo el resorte productor de ese autodespojo. El lector que llegue, en este libro, a mi *Charla con el ultimo criollo*, podrá comprobarlo por sí mismo. Aplaudo, pues. la tesis general al respecto, que Briceño resume de manera perfecta: "Se ha pensado que destruir es lo mismo que hacer algo". Creo que toda vida –individual o nacional– consiste en *un hacer desde el condicionado basamento histórico*, e implica, por tanto, un *traditar* encapsulado en lo nuevo. Y la novedad se logra, justamente, apoyándose en cuanto históricamente se "es". Cual la paloma de Kant, la originalidad no medra en el vacío. Briceño lo sabe: "Los pueblos no pueden vivir en una contemplación estática de su pasado. Los pueblos necesitan dar movimiento, en la gran cuba del tiempo, a los mostos exprimidos por las generaciones anteriores y agregarles los caldos de la reciente vendimia. El valor de la tradición radica en servir de solera". Por último, y en señal de reconocimiento de la exacta tesis de Briceño, citemos nuevamente y con amplitud su modo de definir la tradición en dicha conferencia: "Tradición no es, como entienden muchos, un concepto estático que lleva a mirar ciegamente hacia valores y sistemas pretéritos. Tradición es, por el contrario, comunicación, movimiento, discurso. En lenguaje forense, el vocablo mantiene su antiguo y amplio sentido de entrega de lo que se debe. Tradición como transmisión de los valores formados por los antepasados.– Legado de cultura que el tiempo nos transfiere para que, después de pulido y mejorado por nosotros, lo traspasemos a las futuras generaciones" Obsérvese este *pulido y mejorado*: Briceño siente un rehacer, perfeccionar, hasta lograrse un *acabado* de *lo mismo*. Por contra, el novum en cuanto libre decisión o *voluntad ontológica de ser* queda silenciado, desconocido. Por eso, justamente, habla a continuación de ciertos "imponderables" que "dan fisonomía y forman el genio de los pueblos". Los califica de "signo *indeleble*" [el subrayado es mío] de la sustancia social". Más exactamente: "Son el

viven de tener un programa para el mañana" (*España invertebrada*, 1, 2). No son solamente lo que *han sido*, aunque en modo alguno niega la condicionalidad del pasado, puesto que tanto el hombre como la nación son *herederos*, sino, ante todo y sobre todo, lo que *tratan de ser* [(11)]. Si no fuera así, creo que todas las naciones americanas de procedencia hispana estarían mucho más vinculadas a la península. Pero la vida es un caminar

---

modo de ver, de hablar, de reír, de gritar, de llorar y de soñar que distingue y configura, como si fuese una dimensión hartmanntiana, el propio ser de las familias y de los pueblos. Diríase que constituyen la conciencia que trasluce en el drama de la Historia. En aquellos valores se recogen y subliman los demás valores reales y sensibles, que forman el andamiaje general de la cultura. Entenderlos y captarlos es tanto como entender y captar el propio secreto de las sociedades". En suma: visión dinamista sí; pero en cuanto orna o pule –perfecciona, si se prefiere– los imponderables básicos, fundamentales, entrevistos como *permanentes*.

(Nota del año 1966).

(11) Acaso convenga insistir para evitar malentendidos. Este primado del futuro en modo alguno invalida por completo la presión de lo tradicional. Se comprende si observamos que lo humano goza una muy compleja estructura ontológica. Los fenómenos naturales, sin duda podrán reducirse a estrictas relaciones de causa a efecto, siempre son meros resultados de lo anterior; pero nadie afirmará con verdad que este "anterior" pertenezca a una categoría puramente temporal, pues de hecho siempre está ahí, permanece sobre el fluir de los instantes. En cambio, lo humano "es" tiempo, fluye lo temporal por su entraña. Y el tiempo –como dice Bergson– *es invención o no es nada*. De ahí que lo humano consista en constante modificarse desde dentro, en radical innovación prospectiva, que marcha a pulso del espíritu. Por tanto, sus alteraciones y avances no son derivables exclusivamente de lo "ya-sido". Ciertamente, la idea hegeliana de evolución conservaba aún alguna reliquia *naturalista*, que se visualizaba en la imagen favorita de Hegel, la del embrión o germen. Olvidaba éste que lo humano no se despliega en el tiempo a la manera de un árbol u otro ente natural cualquiera. Muy al contrario, en cada punto del presente se le abren nuevas posibilidades, debe recorrer vías imprevisibles desde los datos previos. *Lo humano es libertad*, y justo en su sentido fuerte: más que libre *poder-hacer*, consiste en creador *poder-ser* lo querido desde el propio espíritu. Dicho de otro modo, no es simple actividad desde lo dado y en el puro presente, sino libre decisión trascendida al futuro. El hombre *anticipa*, es *prometeico*, y de ahí su alto rango en la escala entitativa. Claro que dicha libertad no debe entenderse como absoluta, pues se relaciona por fuerza con los antecedentes posibilitadores, gravita en el ámbito de lo condicional. En suma, el pasado y la tradición funcionan como *condiciones* –algo relativo–, jamás como invariable, persistente *esencia*. *La nueva "intención de ser" sólo cobra sentido desde la condicionalidad previa –su fundamento cuasinatural–; pero, una vez en marcha, se constituye como autofundamento espiritual.* A esta luz se comprende que no importe demasiado el posible olvidar la tradición pues ésta –quiérase o no– alentará por sí misma bajo las innovaciones, jamás "olvidará" que le corresponde *su parte* en todo avance.

(Nota de 1966).

hacia adelante y casi siempre un desentenderse del *adlátere*. Precisamente –ante la enorme densidad de tradición española en estos países–, ¿no se despierta la sospecha, el barrunto de que en efecto hay ahí, existe por sí mismo, presiona con denuedo otro elemento muy disímil del tradicional, que unas veces separa de España, otras contrapone entre sí las múltiples naciones de origen hispano? Ya lo vio agudamente Ortega, cuando en *La rebelión de las masas* (lib. II, cap. XIV, parágrafo VIII) considera este fenómeno: "Con los pueblos de Centro y Sudamérica –escribe– tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común, y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa, que, por lo visto, es esencial: el futuro común. España no supo inventar un programa de porvenir colectivo que atrajese a esos grupos zoológicamente afines. El plebiscito futurista fue adverso a España y de nada valieron entonces los archivos, las memorias, los antepasados, la *patria*".

Sobre el pasado debe articularse, pues, y con prioridad ontológica y material urgencia, ese *proyecto de vida* que toda nación en marcha –es decir, que mire hacia adelante– debe ir formando por su propia cuenta y riesgo. No se trata de alcanzar en ello originalidad excesiva ni de mostrar insólitas preferencias. Sencillamente, lo que importa es saber qué se quiere, ser auténtico consigo mismo y, sobre todo, querer de veras, con constante y serena pasión, cuanto se quiera. Para lo cual, claro está –y henos aquí, otra vez, ante los intelectuales como primeros destinatarios de este honrado y sincero "*Mensaje*" que comentamos–, no colaborará en igual medida todo el pueblo, en todos sus estratos y con todos sus componentes individuales, sino sólo algunos, quienes puedan proponer algo y sostenerlo con razones suasorias, quienes sepan soltar al aire nacional la grácil, sutil paloma de una idea, hasta lograr, con el tiempo, que, incorporada al dominio público del pensamiento, se gane por sí misma el recio carácter de realidad e imposición que las creencias siempre tienen. Pues, en última instancia, y pese a cuanto se ha dicho y vociferado en contra durante las últimas décadas, bien sabemos hoy, por virtud de nuestros propios dolores, que en las ideas de ayer se fraguó –¡qué irresponsablemente, a veces!– la dura realidad que hoy nos oprime.

(1951)

CHARLA CON EL ÚLTIMO CRIOLLO

I

EL CRIOLLO Y SU TRADICIÓN

1. JUSTIFICACIÓN

Debo comenzar justificando mi presencia ante ustedes. Aunque me siento entre amigos, incluso en gratísima compañía, no vengo a hablarles por gusto. Me explicaré. Todo pensar sólo vale, en definitiva, si es sincero. Pues persigue la verdad y anhela comunicarla, debe evadir rabiosamente los prejuicios y cancelar toda hipocresía. Pero la verdad suele ser áspera, la amistad muy frágil. Es por esto que quisiera yo, anticipándome a posibles resquemores, dejar bien en su punto el origen de esta charla. Sepan de una vez por todas que soy absolutamente ajeno a su génesis y motivaciones. Ni siquiera había en mí alguna previa inquietud temática, mucho menos sugerencias e insinuaciones. De hecho, la invitación me trajo, con la sorpresa, cierto desasosiego. Y me he comprometido como quien acepta un desafío cordial –dicho sea sin paradoja–. He aquí cómo pasó. El Dr. Mayz Vallenilla, presidente de la *Sociedad Venezolana de Filosofía* –y les estoy nombrando los "culpables", me dijo sin ambages, con la llaneza propia de nuestra sólida amistad: Será ponente para debatir en marco apropiado, en la Hacienda del Dr. Cordido-Freytes, *Paso Real*, ferviente relicario de tradición hispánica, *La influencia del Ethos español en el Ethos venezolano*. En cuanto postulo una *Ethología* y he nacido en España, ni se le ocurrió que podría negarme. Sin embargo, hay motivos a una negativa. Confieso, pues, mis temores. Llevo sobrados años en Venezuela para estar al tanto de sus prontos. Dicho tema –explosivo de por sí– podría considerarse impolítico en boca de un español, acaso se juzgare impertinente. Y al someterse a debate, su complejidad provocaría, exige, incluso, los más encontrados puntos de vista. En todo caso,

quede bien clara mi reserva: del discutir que nos amenaza, responderán ustedes, no yo. Pues todos han demostrado ampliamente su sabiduría ante el tema, yo me limitaré a contrastar la autenticidad española de las notas que resulten controvertidas. Coloco la bomba y me escapo; pero ya saben que me la dejaron en las manos. Aparte estos temores, alzábase en mí cierta objeción de fondo. La expresaré interrogativamente: ¿Hay, en efecto y de veras una influencia del *ethos* español en el venezolano? ¿Cabe arrancar de tal supuesto cual si fuere fenómeno suficientemente establecido? Mi sentir se alimenta en tales dudas y con tanto radicalismo, que más bien emplearía otro vocablo –desdeñado por la Academia–: "*des-influencia*". Pronto tendré ocasión de precisarlo. De momento sólo importa recoger mi réplica al amigo Mayz: Acepto el "desafío", pero con otro título que el propuesto y ateniéndome exclusivamente a ciertos aspectos formales de la cuestión.

Reitero que me comprometí a esta charla –¡quién sabe si imprudentemente!– por sentimiento ético de intelectual. Sé que a todos ustedes les mueve una tenaz y admirable inquietud patriótica. Anhelan conocer a fondo –es decir, en modo exacto y sin tapujos- el *status* actual del espíritu venezolano, para propiciar con mano firme su mejor *vocación de ser*, para realizar una Venezuela potenciada desde sí misma. Saben que todo lo humano se va haciendo, quiérase o no, hacia adelante –tanto en el individual quehacer como en la empresa colectiva–, En suma, no consideran la Nación cual masa inerte, la entienden como dinámica y cotidiana *obyección* del *proyecto de ser*. Lejos de imponerse al hombre –doblegándole en sus actos, compulsándole desde una esencia indeclinable–, es el hombre mismo el auténtico agente o gestor; y ella, la Nación, solo *fuera* de tal acto aparece, pues de un lado condiciona, de otro es simple resultado de la humana libertad. Una Nación vale precisamente cuanto sus hombres quieran que valga. Ciertos hombres, sobre todo: quienes sepan mandar, quienes asienten reciamente sus plantas en la desnuda realidad actual y conozcan los resortes apropiados al orientar y dirigir. Porque hay, en efecto, determinados resortes al caso. Por desgracia, suelen tocarse a oscuras y al azar; e incluso se entrometen a veces osados aprendices de brujo, epimeteicos del medio saber, imprudentes

olvidadizos de controles. Pero dejémonos de preámbulos y entremos con decisión en la pelea.

2. ETHOS Y ETHOLOGÍA

Hace años, cuando "estaba llegando" –según ingenioso y certero decir de esta tierra–, me encontré involucrado sin previo asentimiento en cierta mesa redonda sobre la psicología del venezolano. ¿Qué podría aportar yo al caso, pues me eran problema sus reacciones? Concurrí al debate por deber y confesando por adelantado mi incapacidad. Sólo me animaba un designio formal: el de centrar la cuestión en sus propios límites. Porque dicha idea –la de una *psicología* de un pueblo cualquiera-, parecíame, más que aventurada, un contrasentido. Recordemos su origen. Es ocurrencia tardía y proviene del viejo continente, cuando ya se habían asentado, por la continuada acción de largos siglos, diversas mezclas raciales. Y aún así, ¿no se acusa cierto *quid pro quo* en su uso europeo? A mi entender, siempre queda sobrentendido un distingo importantísimo. Galos, celtas, iberos o germanos, cuentan en la intención mucho más que estos otros gentilicios: franceses, alemanes, españoles... Y se explica. El instrumental psíquico del hombre se afinca tan apretadamente en lo somático, que mentar la psicología de un pueblo es tanto como aludir a su raza. Por ello, de aplicarse a pueblos jóvenes y de reciente mestizaje se acentuaría intolerablemente el despropósito. En el caso de Venezuela, ¿no sería más exacto postular un previo pluralismo, y analizar entonces las diversas psicologías dominantes? Profundizando aún más en la cuestión: ¿Existe de veras, no "una" psicología nacional, sino esa "psicología" misma? ¿No resultará, en definitiva, que el objeto buscado alza sus perfiles desde otro basamento que el estrictamente psíquico? Porque debe contarse con la estructura ontológica del hombre en sí; y además, hemos de reconocer en ésta tres grandes estratos: el somático, el psíquico y el espiritual. ¿A cuál apuntaría la intención recoleta, no la expresa, en dicha mesa redonda? Yo declaré de cara que la cuestión estaba planteada equívocamente, Lo buscado era el *espíritu* nacional, no las determinaciones *psíquicas* provocadas por los soportes somáticos. De ahí me vino la idea

–y tal fue mi aportación a dicha mesa– de postular una ciencia nueva, hasta hoy inexistente, a la cual llamé *Ethología* con término ya usado por Stuart Mill, aunque de ámbito muy diverso al suyo –pues la nueva ciencia del lógico inglés redújose a la ahora llamada *caracterología*–. La ciencia ethológica que postulo céntrase en otro estrato ontológico del hombre, se fundamenta en cierto sistema espiritual integrado por creencias, valores y categorías histórico-trascendentales. Ya sé que suele definirse el *ethos* en cuanto estricto *sistema de preferencias*, limitándose así al plano axiológico, reduciéndole a moralidad fáctica, vigente. Pero ¿es justo tal definir? Recordando que el *ethos* escrito con *eta* equivalía para el griego a *morada* o *lugar donde se habita*, mientras que el *ethos* con *épsilon* era entendido como perfil individual de cada quien –el carácter, en suma–, caí en la cuenta de que esa equivocidad recogía *la doble faz del hecho mismo* y por ello colaboraba eficazmente al propósito. ¿Y no se comprueba, ya en la mismísima Grecia, cierto placer en jugar con ambos vocablos? Nos sirve al caso el propio testimonio de Aristóteles, quien confiesa haberlos fundido en sus meditaciones éticas. Mi *Ethología*, justamente, apunta a algo más complejo que la mera preferencia en uso, que la viva y dominante en el estricto plano moral. Dicho a otro sesgo, no se limita a simple capítulo para una Ética, pues resulta ser, nada menos, el complemento imprescindible a una Antropología, su base en rigor. El hombre entero sólo aparece cuando se integran a sus preferencias axiológicas otros factores más poderosos por mejor escondidos: las raíces del creer y del juzgar, los supuestos básicos o de arranque, las formas aprehensoras que maneje sin saberlo. Y en cuanto el hombre, en su concreto alentar, se autoforma de arriba abajo en el tiempo, comprendí que el *carácter espiritual* –y no el *psíquico*– de cada sujeto, es decir su perfil *personalísimo*, sólo podría germinar desde esa gleba trascendente –reitero: exterior a la conciencia– que llamo *ethos-morada*. En cuanto mostrenco o comunal, imprime su huella en todos los individuos. Y por dicha *exterioridad constitutiva* corre, precisamente, lo diferencial de los pueblos. Obsérvese, sin embargo, que no está dada sin más, de una vez por todas y al modo que nos es impuesta nuestra parte de naturaleza. Dicha morada espiritual debe ser *proyectada* y *obyectada* al compás del diario quehacer. Consiste en humanísimo logro, siempre en marcha y en

mortal peligro. Es obra del hombre mismo, aunque ciertamente –y por extraña contradicción– la precise previamente para ser. La Ethología, por tanto, excede los cautos límites de una ciencia contemplativa; pide de por sí, casi a gritos, toda una técnica de realización. A quien la domine, le vendrá a las manos y casi sin esfuerzo, por añadidura, un maravilloso poder conformador. Aclararé la idea empleando y completando al caso unas imágenes de Wiener, el creador de la *Cybernética*: si la vieja técnica del *músculo* puso la Naturaleza a nuestros pies, y la reciente técnica del *cerebro* nos entrega el dominio de la sagacidad mental, esta otra técnica en cierne, relativa al espíritu –es decir, la técnica cimera del hombre en cuanto tal–, debiera aportarnos un poder cuasi-divino. Hasta ahora, en efecto, el hombre sólo aspiraba a domeñar lo natural en él, lo recibido al nacer; la Ethología, en cambio, sugiere una ambición extrema: evoca el mito de Pigmalión, presta a nuestro pulgar ansias creadoras.

No les asombre demasiado. En el fondo va implícito en cuanto hoy sabemos del hombre. Las clásicas teorías antropológicas –esencialistas en su rasero común–, entendían al ente humano cual si fuera una cosa, pues le redujeron a *natura* o *physis*, le condenaron a inmutabilidad. Hoy ya está comprobado de mil modos que el hombre *no es*, *deviene*; con exactitud mayor: *se autohace*. Lo inmutable o natural en él –mucho menos de lo sospechado- viene a consistir en la condena a tal quehacer de sí mismo. Somos la maravilla de la Creación porque excedemos la simple hechura. Dios rizó el rizo de su omnipotencia con nosotros: lejos de hacernos de una vez por todas, según la dura ley aplicada a las cosas, nos hizo colaboradores suyos, nos dejó el trabajo irrenunciable de ir rehaciéndonos desde cierta hechura o entidad de base. Y así lo superior de nosotros mismos –nuestro espíritu a lo divino–, sale de nuestras manos cual la estatua pigmaliónica. *Sale de nuestras manos*, digo, y entiéndase con máxima literalidad, pues en cuanto *obra* reside *fuera*, permanece en el *ahí*, más allá del cuerpo y de la psique, donde se tesauriza y perfecciona al compás del tiempo. Lo en verdad humano es tan a la letra obra nuestra, producto obyectado ahí, que en principio puede ser intercambiable con cualquier cuerpo o conciencia. Viene sobre todo del histórico quehacer, no brota sin más y por sí mismo de los *data* naturales. Lo comprenderán

plenamente si recuerdan un caso extremado, por lo mismo ejemplar: el de la indiecita guayaquí hallada y recogida por el doctor Vellard, etnólogo francés, en la selva del Paraguay. Nació sumida en cultura primitivísima, casi al nivel de la edad de piedra, y es hoy la doctora Marie Yvonne Vellard, de igual profesión que su padre adoptivo. Por sorprendente modo, esa criatura del remotísimo pasado saltó de golpe siglos y siglos de historia humana. Demuéstrase, pues, que el espíritu se manumite de la dependencia condicional al cuerpo, aunque sólo en cuerpos haya de asentarse por fuerza. Más aún: no es mera consecuencia o despliegue, yérguese como *añadido* humano, constituye un *novum* que es obra nuestra y cuya función instrumental sirve precisamente al ascenso ontológico. Ahora bien: esto implica que los pueblos –aunque más pausadamente-son perfilables, esculpibles, cual barro de humano alfar. Toda posible diferencia entre el caso de la Dra. Vellard y el de cualquier pueblo en retraso, resulta meramente cuantitativa. Sin duda se complica en mucho la cuestión por la pluralidad de todo pueblo, cual lastre retenido en vano. Pero queda, en principio, garantizada su factibilidad. Los pueblos son los objetos máximos de las técnicas ethológicas.

3. LA CATEGORÍA HISTÓRICA “COLONIA”

No puedo esbozar siquiera ciertos principios fundamentadores de la Ethología postulada, pues equivaldría a eludir descortésmente las motivaciones de vuestra invitación. El tiempo no perdona. Pero si tocaré –ligero y apresurado– un fenómeno imprescindible a la buena comprensión de Venezuela y de toda América. Me refiero al origen colonial de estos pueblos. ¡Por favor, no tuerzan el gesto! Ya sé que cualquier mención de colonialismo les irrita. Y en boca de un español, ¿no se les antoja a muchos casi injuriosa esta materia vitanda? Pese a todo, han de reconocer conmigo lo inevitable del recuerdo. Trátase de un hecho histórico. Y ningún hecho se alza injuriosamente por sí mismo; tampoco se soslaya mediante un simple cerrar los ojos o la mente. Reconocido o no, continúa impregnando sus efectos. Los hechos cantan, y además resuenan en actos y sentires. Por lo demás –me complace aclararlo-, el fenómeno a

que aludo no debe ser entendido, pese al nombre, en cuanto concepto político, mucho menos con halos peyorativos y resentidas secuelas.

El tema que traigo es otro. Aunque apunta al mismo hecho, lo enfoca en cuanto *categoría histórica*. Pues hay, en efecto, ha habido y habrá ciertos fenómenos colectivos que se subsumen bajo esta expresión: *Colonia*. Y observen que arrastran consigo una enorme consecuencia vital, la más grave de todas, pues repercute en lo medular del hombre. La vida colonial constituye una dramática manera de estar en el ahí, pues en ella el mundo que cobija a toda criatura se desdobla y contrapone, entra en conflicto. A la lucha permanente que es de por sí todo vivir, el hombre colonial añade otra, mas íntima y profunda, mas inquietante y terrible. Al par que pelea con todos, disputa consigo mismo. ¿No partirá de aquí –seamos sinceros– la gran cuestión que les preocupa?

Para poner dicha categoría en su punto, comencemos por la definición del Diccionario académico: "Conjunto de personas que van de un país a otro para poblarlo y cultivarlo". Procede del latín *colonia* derivado de *colonus*, labrador. Observen el verbo germinal: *colo*, *colere*, cultivar. Y recuerden al paso la coincidencia etimológica con otra palabra: *Cultura*. En modo alguno intervino el azar. Se roturan y labran tierras y conciencias. Es más: se insertan en cierta dimensión común éstas y aquéllas. El *estar* prima sobre el *ser*. Pero baste un ejemplo máximo para alzar a plena luz cuanto intento decirles: la filosofía, ese giro fecundo en la evolución del espíritu humano –y del cual brotaron las ciencias todas y sus técnicas respectivas–, nació precisamente en las colonias griegas, bajo condición colonial. Concedo, desde luego, que el hombre ha meditado siempre, en alba misma de su primerizo *estar-ahí* o *ex-sistir*; pero este especialísimo modo de meditar –cuyo supuesto consiste en cierta categoría inventada por el hombre, la del Ser–, y al cual se aplica por antonomasia el nombre de filosofía, no sólo implica un salto decisivo en la asunción humana –hasta el punto de inaugurar una tercera etapa de su historia, vigente aún–, sino que se produjo, repito, por virtud del vital esfuerzo de un tipo de humanidad muy particularizado, muy al margen de lo normal en su estructura: el colono griego. Pronto comprenderán que no podría ser de otro modo. Toda novedad nace en el hueco de una carencia.

Detengámonos un momento en el drama de todo colono del espíritu. En cuanto hombre, *ex-siste*, asienta sus pies ahí, en lo externo. Tres notas se destacan, por tanto: un *quien enfrentándose* a lo *ajeno*. Observen que el enfrentarse es una acción, cierta actividad con principio y fin. No es lo mismo, claro está, iniciarla que cumplirla. Y justamente, el cumplimiento del enfrentarse a lo ajeno aparece como unidad sintética lograda mediante la victoria sobre la alteridad. Para decirlo de otro modo, lo extraño al hombre queda así humanizado, y al paso el hombre mismo multiplica su propio impulso humano. Tenemos con lo esbozado tres elementos estructurales del *ex-sistir* en perfecta simbiosis dialéctica. En cuanto básicos, podemos afirmar que así se resume normalmente el hombre. Transforma lo inhóspito en mansión propia y lo aprovecha para su propia asunción. Ahora bien: algo se quiebra en la estructura de ese emigrante del espíritu llamado *colono*. Apréciase un doloroso muñón en su ser. El metropolitano vive ontológicamente feliz, justo por la integridad y acoplamiento de sus elementos estructurales. Su individualidad, en efecto, habita un *ahí* que le acoge y abriga, una mansión homogénea con él, la cual funciona, además, como fácil comunicación con el resto de sus congéneres. Porque *ex-siste* o vive en perfección, *con-vive*. No sólo ha reducido al mínimo las fricciones de su estancia, sino que tal bienestar repercute beneficiosamente en su trato con los prójimos. Una mirada, un gesto, la más leve señal, se cargan entonces con mayor contenido semántico que todo un discurso. Desde dicha plenitud comunicativa los asuntos vitales se tornan fáciles y hacederos, vienen a mano más soluciones que problemas. ¡Cuán diferente la vida del colono, al menos la del adelantado! Por el simple hecho de estar en tierra extraña, carece de lo básico en la vida normal, le falta morada a su hechura, mundo propio, toda esa red de sutilísimas humanizaciones que yo llamo *vecindad humana*. Y así la existencia deviene constante infelicidad, pues se agolpan los problemas, álzase como un fantasma la incógnita de uno mismo, se ve a los otros como extraños, heterogéneos. Para decirlo de manera brutal y extrema, el colono primerizo es criatura lanzada en inhóspita estancia. Comprendan bien y a fondo lo que esto significa. El animal está *dentro* de la Naturaleza, forma parte de ella, y en tal estar se siente potenciado al

máximo. La Naturaleza, homogénea y materna, le envuelve y alimenta, le abriga y defiende. Al nacer ya tiene en torno de sí ámbito propio, *habitat* adecuado. Pero lo natural en el hombre consiste, precisamente, en lo inverso. No le es madre la Naturaleza, sino *madrastra* –cárcel y cadena, en el decir gitano–, Por lo mismo, el hombre la repudia de raíz, contrapone a la presión cruel su *vis* íntima y salvadora. Incluso cabe afirmar que se torna humano negándola, escamoteando su presencia agobiante al sesgo de ingeniosos remedios o cultivos suyos, segregando agudezas para sobrevivir. Pues la Naturaleza le es inhóspita, enemiga, la repudia y aniquila a su modo, utilizando una sorprendente dote: el imaginar. Por eso inventa mundo, morada acogedora, vecindad humana. El hombre –resumamos– habita o mora en la estofa de su propio espíritu. Y así, el *ex* de su *stare*, sobre el cual se yergue corajudo con toda la desesperación de un acosado, le es materia espiritual de cabo a rabo. Recuerden que las cosas más elementales y de apariencia más opaca segregan espíritu también. ¿Qué es el rayo, la piedra, el aire mismo, sino interpretación humana, cierto modo de entender y dar sentido? Si bien se mira, el *logos* cósmico de los griegos apuntaba precisamente a esa inteligibilidad de cada cosa y a la resultante armonía de todas ellas. Con tal vocablo expresaban el júbilo del triunfo sobre la sorda y ciega realidad natural. Y dicho triunfo es, ha sido y será, en todo hombre, metropolitano o colonial, parte integrante de su ser. Para decirlo a otro bies: asciende su nivel humano en razón directa a la proyección de espíritu sobre el ahí, sobre el *ex* asediante. El hombre, por tanto, no termina en sus límites corporales, pues lo mejor de sí, su *humanarse*, se obyecta y se conserva *fuera* de sí mismo. Ahora comprenderán mejor mis previas explicaciones. El *ethos* como morada consiste en el resultado de ese obyectarse suyo. Observen, por lo demás, que en modo alguno se pierden en el ahí las obyecciones, pues el hombre permanece religado a ellas hasta tal punto, que lo segregado de sí perfecciona justamente su ser, sirve de necesario escalón óntico a su ascender en cuanto hombre. A tal luz, deben reconocer que no se forma desde su exclusivo yo, sino ante todo y sobre todo en base al primordial *nosotros*. Cada yo es secundario a la histórica *nostridad*, la lograda colectivamente mediante cultivo. No apunto a un simple plural,

desde luego, sino a la compacta y originaria unidad de cada grupo. En ella germina cada *quien*, desde dicha condición mostrenca se perfilan las pluralidades, aunque en definitiva resulte esa nostridad, a su vez, objeto y término de concertados esfuerzos individuales. Tal *círculo* –pues sin duda lo es– parece insalvable; no obstante, en él se cifra la única solución posible al humano misterio.

Ya están todas las cartas boca arriba, ya tienen en sus manos el instrumental pertinente al caso. Ahora imaginen ustedes mismos el drama del colonial primero, del hombre inmerso de pronto en algo inhóspito, casi condenado a nuda Naturaleza. Sin hipérbole, sentirá exacerbada, a límite casi intolerable, la óntica misión nuestra: el obyectar humanidad en el ahí. Arrastraba consigo un sistema de creencias y juicios, una suma de interpretaciones, un cúmulo de recetas, y he aquí que ahora, de golpe, comprueba la inanidad de sus remedios, los ve justo en cuanto pura invención, sin respaldo fáctico, como inútiles, ineficaces medidas de contención y réplica a esa Naturaleza que le embiste, a veces tumultuosamente. Y como en lo físico, en lo espiritual. De arriba abajo tropieza otra vez con lo inhóspito. En brevísimo lapso, el mundo que arrastraba consigo se desvigoriza, pierde vigencia y valor. El colonial es el hombre de la más difícil y dramática aventura: no sólo topa de pronto con la Naturaleza, sabe de mundanales remedios que no remedian nada. Al dolor de su situación añádese *la pérdida de su mundo*. Por eso es que lo misional de su vivir ya no consiste en un mero rehacer y reajustar destrozos, sino en algo gigantesco: *la radical hechura de un mundo nuevo*. Y obsérvese al paso que tal malvivir complica algo más profundo y sobrecogedor que el inquietante acontecer llamado *crisis* histórica. Recordemos su definición: la crisis no consiste en un mero cambiar algo en el mundo, sino en el íntegro y casi súbito cambio del mundo mismo. Como su etimología sugiere, toda crisis es una *decisión* –se entiende, entre un mundo y otro–. La crisis no excede, pues, el manto cultural llamado *ethos* morada. No obstante el brusco tránsito de creencias, valores y categorías –todo el conjunto de contenidos y formas espirituales–, parece innegable que el creer y valorar, el aprehender trascendental –el señorío del hombre, en suma–, permanece y se ejercita. El hombre de las crisis *decide* por sí

y ante sí *entre dos posiciones culturales*, la moribunda y la naciente. La inhóspita Naturaleza no le acosa, no es ése su problema. El colono cabal, en cambio, sufre hasta cierto punto la experiencia terrible de Adán, el lanzado en modo absoluto. Como éste, siéntese asombrado e inerme ante la poderosa enemiga. Aún conserva a mano ciertas armas, pero eso es todo. El colono está condenado a quehacer mucho más grave y radical que el *decidir*. Para defender su vida, sólo le queda el recurso supremo, el de *crear*.

Insistamos sobre este punto, pues redundará en nuestro beneficio. Adán era un menesteroso absoluto. El colonial, en cambio, claro es que tiene algo, aunque sólo sea el hueco de una ausencia, una pérdida, su anterior riqueza, de pronto inútil, cual perlas en desierto. La diferencia es esencial. Adán se autohace desde la nada cultural misma: el colonial, desde su quiebra. La repulsa adánica a la Naturaleza carece de previo punto de apoyo; el negarla del pionero es más complejo y rico. No sólo repudia la Naturaleza inhóspita que de pronto le acomete por las fisuras y grietas de su capa cultural, sino también y al paso, haciendo de su falta una virtud, el mismísimo remedio humano que antes la encubría. La negación suya es más amplia que la adánica; goza, en cambio, de un punto de apoyo, no estrena su humanidad. Recuerden al caso la inevitable dinámica de toda investigación: para avanzar en conocimientos, es preciso tomar carrerilla, volver atrás en pesquisa de cuanto se dijo y se ha hecho en el pasado sobre el particular. No será otro el dialéctico proceder del hombre en procura de un mundo que le abrigue. Cuando comprende que de nada le sirve el viejo instrumental, lo aprovecha como materia a nuevos instrumentos, lo reacomoda a la ocasión. Mas, de poco le vale. Al fin, "re-niega" del tesoro perdido. Negar lo propio le sirve de primer paso para forjar otro instrumental en verdad idóneo. Se ha dicho, con profunda verdad, que el intelectual, el filósofo, el profeta –en suma, todo decidor de novedades–, toma el aspecto hirsuto del enemigo público por su constante estar "*en contra*". Contradice, en efecto, con su decir: al afirmar, reniega. Pues bien: dicha posición es muy semejante a la del colono, si descartamos que éste no lucha contra el común sentir de sus afines. Pero lo cierto es que vive "*en contra*" y desde lo más profundo de sí, de lo raigal de su propia

tradición, lo traído a cuestas, como hatillo o avío (*ousía*) por adelantados y peregrinos. Ya entienden que ahora estamos en un corte del proceso colonial donde no se encara al recién llegado de la metrópoli, se considera al *criollo*. Y no reduzco su esencia al mero hecho de haber nacido en la Colonia, de *criarse* en ella, según proclama su etimología. *Criollo*, con ontológico rigor, *es el hombre que mora en delgadísima película de mundo propio*. Esta nota es fundamental. Y justo porque le duele dicha menesterosidad en su mundo, quiere espesar, fortalecer al máximo esa película mundana. Para ello, procede dialécticamente, autonegándose en su origen. Es para *llegar a ser* que exarceba el impulso contradictorio, niega el pan y el agua de sus mayores. Recuerdo que Félix de Azara, en su *Viaje por América Meridional,* testimonia de inequívoco modo el antiespañolismo del criollo hispano-americano, así como su maldecir de toda Europa. Por lo demás, es lugar común que cualquier emigrante –quien salte de un mundo a otro–descubre por dolorosa experiencia paterna. Y no es ningún secreto –lo demuestra la historia– que la independencia americana, de arriba abajo del Continente, no se produjo por reacción de las razas oprimidas, fue gestándose avasalladoramente en la cardiaria penumbra de las familias criollas.

Ha llegado el momento de aclarar cierto término que se nos quedó en el aire: el de "*des-influencia*". No lo empleo para sugerir meros desgastes, ciertas pérdidas, deterioros o mermas. Por lo dicho, sin más concluyen ustedes que la *des-influencia* española en el criollo de casta hispana nada tuvo de accidental ni pasiva, fue esencial y activísima, se provocó desde ineluctable sentir. Con la tensión des-influenciadora alimentaba el corazón criollo la irreprimible tendencia de su ser menesteroso. No censuro ni ensalzo, me limito a ver y decir. Mediante el "re-negar" implícito, responde a una necesidad vital –que se justifica en sí misma–, Puesta en marcha, la *des-influencia* desbroza vías al *proyecto de ser*, terminará asentando ahí un hombre nuevo. Auténtico, además, en cuanto proyectado *desde sí mismo*. La autenticidad no es exclusiva de herencias y linajes –aunque éstos tengan su parte y colaboren, en veces al socaire de la presión negativa–. Como virtud personal e intransferible, la autenticidad asoma en quien *actúe por sí mismo* (*authéntes*), en quien

sea señor y dueño de sus actos. Por eso se cumple en la curva de cada vida, no se hereda. Apenas se necesita insistir. Ya ven que para la forja americana cuenta la *desinfluencia* en rango de factor esencial.

Al rubricar el tema de la Colonia como categoría histórica, no sobrarán algunos complementos. Y el más importante consiste en advertir que la anterior descripción toma la parte por el todo. Quiere decirse que sólo se ha considerado una de sus formas, acaso la más aparente y poderosa, no la única. Ocurre que en ese romperse las ligaduras con el espíritu metropolitano, no siempre reaparece la mismísima Naturaleza. Como dice al caso Ortega, con exacta concisión, "la tierra no es sólo espacio, sino tiempo". De no ser tierra desierta, hay en ella otra raza, otra cultura: la autóctona. Y en el choque cultural suele sufrir ésta, al sesgo del quebranto, cierto *trasplante* de signo opuesto al analizado, enriquecedor, salvo en el caso de invasiones bárbaras. Sin moverse de su espacio, ve cómo se le escamotea su mundo propio, siéntese desposeída en la parte más noble de su ser. No importa que lo ofrecido a cambio sea superior, implique un ascenso en el tiempo, cual sucedió en el caso americano. Lo grave del quebranto cultural reside en cierta parcialidad de la afección, en lo explosivo de la mezcla. Ya saben ustedes que un individuo trasplantado al nacer y de modo absoluto entra de lleno y sin roces en la *vecindad* de adopción, salta siglos sin saberlo. Se comprende que así sea al reconocer que la *nostridad* no es dato natural, biológico. Muy al contrario, esta formal condición del hombre sólo funciona, en el fondo, cuando ha sido henchida por generaciones con ciertos contenidos extraídos de las cosas, contingentes e históricos, por tanto. Pero un pueblo es algo más que una suma de individuos. Por lo pronto, no se compone de un número determinado de recién nacidos. Se integran en él diversas generaciones, alienta como expresión de una continuidad tradicional, sólo puede llamar al futuro desde su pasado. El salto enorme de los individuos ya no es fácil ni súbito a un pueblo en cuanto tal. Su nostridad –en cierto modo, el yo de cada pueblo, grupo o nación– no puede serle arrebatada ni ofrecida de pronto. No es objeto de gracia, sino de colectivo y cotidiano quehacer. La colectividad forja ese yo común en los trajines y afanes de su ámbito vital, como el individuo perfila su

yo privatísimo a lo largo del vivir. Piensen en las numerosas tragedias africanas de estos años, la del Congo por ejemplo. La llamada "guerra fría" adelantó su libertad política cuando el nativo permanecía aún –para decirlo metafóricamente– en la *tierra de nadie* del espíritu. La morada o *vecindad humana* requiere su tiempo de gestación ni más ni menos que cualquier ente biológico. En caso contrario, el paso del tiempo reacciona con acritud, se enfurece y desboca. Y así como toda gestación es dolorosa, también debe serlo –por su propio bien y eficacia– la hechura de un mundo nuevo para la raza autóctona. De suyo se comprende que tal asunción dialéctica –ese asimilar lo nuevo y superar lo perdido– galvanízase mediante un estar "*en-contra*" del invasor. Ya se ve que la *des-influencia* persiste aquí, incluso complicada. No puedo detenerme en ella. Baste subrayar que la *des-influencia* contra España también funciona, y sin duda con más alta temperatura, desde el corazón del indígena. Tal punto de coincidencia con el criollo les torna aliados natos en una causa común –pese a todas las diferencias, a los encontrados intereses–. No crean, por lo demás, que tal coincidir sea el único posible. Según descubrió Jung –al estudiar la psicología del norteamericano–, puede producirse cierto mimetismo en las almas, o sea un contagio *psíquico* que aúna y funde las razas más adentro que lo somático. El mestizaje anímico es tan real como el de la carne, aunque se solape y oculte a la vista. Por si ello fuera poco, caben aún otras modalidades de colonialismo. Se aprecian en casi todo el continente. Ahí está, por ejemplo, el negro –*criollo* también– con su giro especialísimo y propio, demográficamente poderoso. E igualmente, los otros grupos inmigratorios, de origen distinto al español. Analizarlos nos llevaría harto lejos. De todos modos, en lo básico ya tienen ustedes mi respuesta al tema –al desafío– que me imponen. Ahora conviene darle cuerpo, acentuando ciertas sombras, determinadas luces.

4. EL DRAMA AMERICANO

El proceso descrito se atiene a normas intemporales. Quiere decirse que enfoca en abstracto cierto estilo de vida, el del hombre colonial, y sin transgredir límites categoriales. Algunas aproximaciones a lo histórico, a

los matices concretos, sólo sirvieron de excepción o de ejemplo. Ahora bien: cual sucede en todo lo humano, la categoría formal *Colonia* no se queda en esquema ajeno al acontecer, a lo temporal; por tanto, en perfil idéntico e inmutable. Encarnando su estructura óntica, dándole vida, resaltan ciertos aspectos irrepetibles, contingentes, merced a los cuales se diferencia un colonialismo de otro. Por obvio, no me obliga a insistir. Pero sí importa, en cambio, destacar de algún modo –desde luego, a toda prisa– la peculiar historicidad de la colonia hispanoamericana. Les adelanto que ello nos conducirá a un fenómeno sorprendente, acaso único en la Historia Universal, al que llamaré, no sin cierta libertad literaria, *drama ontológico*.

Recuerden que América aparece en plena modernidad. No desdeñemos, por puro sabido, este dato, pues todo lo humano tiene fecha, la cual involucra gran parte de su destino. En la fecha natal de América se prefija su pecualiarísimo modo de existencia. No puedo desarrollar ahora todo el fondo de la cuestión. A mis fines sólo interesa reconocer tres notas de poderosa pregnancia. Aunque las consideraré por separado, su plena comprensión sólo se logra al retornarlas a la apretada simbiosis de lo real.

La *primera* consiste en cierta *ruptura histórica*. Por mucho que dividamos y acotemos para su estudio lo histórico, de hecho hay en los entresijos del acontecer cierta continuidad. La historia es universal en sus senos profundos. En el caso de toda colonia, dicha continuidad sufre cruel tajo, claro está. Se explica así un fenómeno americano que no creo se haya valorado como merece: el que no cuenten de veras –al menos, en comparación con su importancia europea– las múltiples resonancias vitales del medioevo. No pienso en las reliquias externas, materiales, tan visibles como exánimes. Me refiero, sobre todo, a la asombrosa persistencia de lo viejo y caduco. Lo anacrónico pesa y cuenta mucho dentro del continuismo europeo. Para ser más preciso, sin perder por ello el enfoque esencial, yo diría que la sociedad europea –estudiada categorialmente– arrastra consigo un enorme trasfondo "*comunitario*" de su herencia medieval, mientras que la sociedad americana prodúcese, en principio, en estado puro, justo porque la Edad Media le es por completo ajena. A esta

luz se aclaran, en cuanto consecuencias, ciertos fenómenos típicos. Citaré ante todo el de las instituciones políticas. Con sorprendente facilidad acoge formas recién pensadas y extremas de modernismo, sin advertir en el trance todo el contrapeso tradicional en su uso europeo –incluso presupuesto al crearlas–, Y así, en cuanto repensadas en abstracto, sólo funcionan en el vacío, resultan inoperantes e inadecuadas. Ya ven que señalo cierta *ausencia*: la del medioevo. Y esto implica de por sí que *lo moderno no es idéntico en América y en Europa*. Pero con ello no se dice la última palabra. Observen que no deja de existir en el Nuevo Mundo cierto *respaldo tradicional*. Sólo que es *anterior*, en tiempo cultural, al del europeo. Baste recordar su aspecto paradójico: conviven *castas* y meras *sumas* de individuos –es decir, dos formas de extrema historicidad–; falta, en cambio, el íntimo ligamen jerárquico, el sentimiento de gradación y de rango que caracteriza a lo *comunitario* medieval. Para ser exactos, digamos que el sentimiento de armónicas diferencias aparece en los últimos años y al bies de cierta idea muy reciente: la de generación. En Venezuela, al menos, el sentir generacional es fortísimo y se insinúa como factor previo a la obra misma, es decir como *causal*, no como *resultado*. Es más: prodúcese con cierto funcionalismo ordenador, que imprime a cada generación el aspecto de unidad jerárquica, de cuadro cabal y ordenado. Debe advertirse, sin embargo, que se reduce a fenómeno de *élite*, e incluso casi presenta los caracteres de una "fundación" orientada al mando. En el resto del cuerpo social no se vislumbra la más leve señal de sentimiento jerárquico. Falta a tal punto, que bien pudiera hablarse de para-anarquismo espiritual. Los rasgos indicados tienen carácter genérico. Por doquier se adelanta Hispano-América, al menos hasta hace poco, como una modernidad cerrada en sí misma, sin los arrastres tradicionales europeos, aunque cargada, a su vez, con otras tradiciones heterogéneas a su impulso triunfante. Sirvan de ejemplo ciertos cultos –como el de María Lionza, diosa de la fecundidad– visibles en inesperados lugares. Son restos desconcertantes del más lejano tipo de religión, al que suelo llamar, por lo expresivo del término, *religión-hembra*. Corresponde, claro está, sólo a sociedades matriarcales, vitalistas, primitivas, sin duda históricamente muy poco evolucionadas –técnicas pobres y de rudo estilo,

limitadísima visión del mundo–, inferiores a las calificadas por Berthelot de *astrobiológicas*. De estas últimas –previas al sintagma actual–, también hay ejemplos americanos: mayas, aztecas, incas.

La *segunda* nota –y no dejen de relacionarla con la anterior, la resumida en el vocablo *ruptura*– consiste en un desorbitado *futurismo* racionalista, proclive a la utopía. También influye aquí, y de agobiador modo, el perfil espiritual de la Edad Moderna. Recuerden que todas las culturas anteriores desconocían el futuro en su estilo vital. Spengler supo decirlo con decisión y energía admirables: el futuro, dimensión cardinal de la cultura fáustica. Esto implica que fluye por todas sus formas y manifestaciones. Para comprender a fondo el exclusivismo futurista de la modernidad, nada mejor que la historia de las matemáticas, al menos por la pureza del proceso mismo. El número griego todavía conserva cierto resto sensible. Parejo a la escultura de este pueblo, era pura espacialidad abstracta, *forma* de lo concreto. En cambio, el número *innominado* árabe, el algébrico, ya ha escapado de lo corporal, desembózase como estricta relación manejable en base a ciertas reglas intemporales. Otro paso dialéctico se produce en la cultura europea, justo por la introducción del tiempo. En efecto, el número *función* del hombre fáustico sólo es comprensible desde la temporalidad. Recuerden que la función se define como una "relación de relaciones", y que el sentido de esa relación rectora –les subrayo la palabra *sentido*– le viene de la dimensión temporal y de su peculiar marcha hacia el futuro. Tal enfoque comenzó antes de lo sospechado habitualmente. Ya en el siglo XIV, con Nicolás de Oresme se aprecia el germinar de la idea de la función. Según Colerus, Oresme organiza en totalidad tres aspectos: representación del curso de un fenómeno mensurable, por tanto en dependencia a una variable en el tiempo, pero en cuanto sometido a legalidad formal. Esta forma o *lex* no permanece estática, sin embargo. Encierra su secreto en el tiempo mismo, es de estofa temporal. Este carácter se torna evidente en la *serie*, realzada por Leibniz en paralelo a su concepción de la sustancia. El continuismo infinito centrado en el discontinuismo finito –estoy definiendo la serie– viene a ser una forma especial de despliegue o expresión de la *vis* sustancial –o sea, una temporalización de lo eterno–, Aunque la per-

fección misma queda implícita como supuesto indiscutible, necesita un perfeccionarse a lo largo del tiempo. Ahora bien, lo grave del tiempo es que inaugura un humano modo de ser, justamente el que nos adelanta como *fundamento* a toda la realidad. Me explicaré. El reconocimiento de lo temporal potencia a tal punto el pensamiento, que en vez de funcionar *desde las cosas se antepone* a ellas, institúyese como primado. No debe sorprendernos este imperialismo del pensar, pues cuando se mira todo temporalmente sábese muy en lo hondo que el tiempo grana al calor del pensamiento, que emerge, en resumidas cuentas, en cuanto pensado por el hombre. Supo apreciar tal característica la mente perspicaz de Spengler. Escribe, en efecto, al estudiar *El problema de la Historia Universal* en su obra famosa: "El espacio *existe*; existe en y con nuestro mundo sensible... El *tiempo*, en cambio, es un *descubrimiento* que no hacemos hasta que pensamos. Creamos el tiempo como representación o concepto, y mucho más tarde es cuando entrevemos que nosotros mismos, siendo, *somos el tiempo*" (§10). A este enfoque cabe afirmar que el racionalismo moderno –tan opuesto en su fondo al vivido por Grecia- califícase por sí mismo de *temporal* y *humano* –si ustedes me permiten ambos vocablos, tan inesperados *prima facie*–, Para comprenderlo mejor, recuerden la función y su *lex*, esa invariable aunque fluida forma de variaciones. Lo que el moderno trata de racionalizar es el tiempo. Y adviertan al paso que ese rezumante *logos* –el cual nos ofrece algo más que *inteligibilidad*, pues añade *sentido*–, ya no proviene, como en Grecia, de la realidad cósmica, no es *physis*, no se funda en un orden dado y exterior, sino en la *ratio* humana –aunque en cuanto *universal*, por derivada de Dios mismo–. En suma, es el racionalismo de la *chispa divina en el hombre* –para emplear una frase del maestro Eckehart–. Por eso se destaca en la modernidad este fundamento de lo real: el *subjectum* humano. Así como Grecia fue *cosmocéntrica* y *teocéntrica* la Edad Media, la edad en que América se incorpora a la historia es *antropocéntrica*. Justo por haber descubierto el tiempo y su marcha futurista, forzosamente habría de reconocerse el hombre como *fundamento*. Perdonen este largo inciso. Deseaba comprendieran a fondo el porqué de la característica apuntada en el colonial americano, es decir su extraordinario impulso futurizador. No lo juzguen fruto

entrañable, sino tendencia heredada y sometida a explotación. A escala del acontecer humano, en la curva de nuestro superarnos, implica un valor positivo, debe calificarse de virtud. Pero ya saben ustedes que toda virtud tiene medida. Y lo peligroso del futurizar americano procede de su posible desenfreno. El futurizar europeo lucha contra *resistencias*, carga cierto contrapeso que puede precisarse así: por su contenido, tradición –es decir, pasado–; por su forma, intemporalización –es decir, ley–. Ya ven por qué insistía en la necesidad de religar estas notas abstractas. La primera de ellas –o sea, la ruptura histórica–, en su estrecho abrazarse al futurizar libérrimo de la segunda suscita alarma. Sin embargo, se imponen ciertas precisiones. Esta, al menos, que expresaré interrogativamente: ¿no habrá cierta injusticia en la tesis de que el futurizar americano carece de tradición y de ley? Y me respondo: dicha tesis acaso sea correcta en los comienzos del despertar americano, pero habría que añadir, como contrapartida, todo un doloroso proceso de adquisión *teorética*, de *pensada* recuperación de legalidad y tradicionalidad. En ciertos límites, América no sólo ha ido haciendo su futuro: ha tenido que *ir incorporándose en artificial modo un pasado que*, *no obstante, era en el fondo el suyo*. He aquí una curiosa consecuencia de la aventura colonial, del "*des-influenciarse*" mismo. Cuando el pasado pierde presencia, se le substituye por el pedigree. Sólo que nada revive de veras en el tiempo. El pasado imperfecto únicamente existe para quien lo haya vivido; para el resto, es pretérito perfecto, pasado absoluto. Y así, la recuperación *teórica* de tradiciones funciona de hecho como *re-creación*. Yo considero este factor de enorme importancia, sobre todo si se observa que el desenfreno o libertinaje del futurizar americano, en cuanto se apoya solo en "*para-resistencias*" –es decir, en ese repensar de lo real ya caduco–, deja en libérrima disposición *para ser cuanto se quiera* –desde el esquema repensado, claro está–, Y ello implica una sorprendente situación humana, un extraordinario modo de existencia: esa misma, *mutatis mutandis*, de los coloniales griegos que crearon el filosofar. Un regalo que obliga.

La *tercera* nota –y relíguenla, por favor, a las anteriores– consiste en cierta lucidez casi anormal de dicha situación, la cual produce un fenómeno algo azorante, que resumiré de momento con el vocablo –no

enteramente exacto– de *autoconciencia*. Todo hombre goza, desde luego, la conciencia de sí mismo. Al europeo le acompaña intensamente y de modo inmediato en todos sus actos, cual espontánea secuela. Pero la autoconciencia del colono moderno –al menos en su ejemplar de raíz hispana– lleva la chispa adelantada, si ustedes me permiten esta imagen automovilística. Y justo por este anticiparse, se excede. Por hiperbólico que estimen este decir, me concederán que funciona con una fuerza mayor a la de simple requisito humano, pues constituye lo más característico del actual criollo, se alza como nota diferenciadora. En su uso corriente la autoconciencia sigue al acto cual perro fiel a su dueño, pues su luz le viene del pasado inmediato, del presente si así lo prefieren. En cambio, la autoconciencia de este heredero de colonos tiende a deslizarse, por una de sus vertientes, al futuro. Más que un mirar y ver en la presencia de sí –una *inspectio*–, anhela escudriñarse por la promesa de destino, por la exterior capa del tiempo –una *exspectio*–. No enfoca gustosamente la conciencia de su estar ahí, sino la del advenir esperado, deseado. Por tanto, el término *expectativa* –ya empleado al caso por Mayz Vallenilla– parece mucho más idóneo que el de autoconciencia, siempre que se apunte con ello al esperar del propio ser, no a cualquier esperanza o mira[12]. Tal *exspectare* o esperar es un *spectare* o mirar afanosamente la llegada del definitivo ser. Y se mira por dentro, en la conciencia de sí, como único acceso posible

(12) Me complace citar el autoanálisis de este criollo: "El criollo –se ha dicho- tiene el alma atormentada y confusa. Esto es cierto de toda certeza. Nuestra alma se forjó en la extraña circunstancia de hallarnos viviendo en un mundo perfectamente nuevo –y de una novedad presente y actuante sobre nuestra vida–, lo cual fue decisivo para que surgiera desde adentro de nosotros mismos una conciencia histórica en la que se muestra un fundamental y hondo hiato entre un Presente y un Pasado radicalmente distintos. No pudimos, es cierto, olvidar el Pasado (¿qué hombre lo podría?); pero el Presente, al requerirnos constantemente con sus incentivos enigmáticos, ha hecho que aquel Pasado esté casi ausente en nuestros gestos. Sentimos su cuasi-presencia, pero el estilo que el Presente reclama a nuestros gestos impide que recurramos al Pasado como intérprete y diseñador de nuestra acción". "Lo que actúa poderosa y decisivamente en nuestra acción es el Presente". Entiéndase que se define éste por oposición al Pasado, a la tradición. Se pregunta, en efecto: "¿Cómo vivimos el Presente?" Y se responde: *"Frente al puro Presente.... nos sentimos al margen de la Historia y actuamos con un temple de radical precariedad"*. Por tanto, este presente precario es mero camino, etapas a quemar apresuradamente. Dicho de otro modo, el criollo está sediento de futuro.

en el empeño. La pérdida de tradición inmediata, como de suyo se comprende, libera en cierto modo la dinámica de este impulso a tal extremo, que puede abocar de hecho a una pre-definición, a una pre-delimitación del porvenir e incluso en ausencia del auténtico material *resistente*. Como este colono americano vive en expectativa –y además lo sabe– tiende por espontáneo impulso a cierto mitificar de signo contrario al clásico, cuya resultante es la utopía. Por infusa intuición de tal modalidad de ser, ya los mismísimos europeos han solido referir sus propias utopías racionalistas al Nuevo Mundo. Algo más que la mera novedad espacial se vislumbraba. América "es", en efecto, tierra de utopías desde el fondo de las almas. De un lado falta el peso tradicional, las resistencias culturales; de otro, le aspira, diríase, el abierto portal del futuro. Siempre volcada sobre sí misma, sólo se ve entre sombras de advenir. Por eso se reducen a utopías ontológicas ciertos análisis recientes sobré el ser de las diversas naciones americanas, en los cuales vibra más la volición y el deseo que el centrado encararse con realidades. La expectativa se orienta al porvenir y fecunda el futuro, lo hace suyo; pero asentando firmemente las plantas en la arcilla de hoy. En cuanto esperanza sola, quedaríase en ensueño amoroso, no alcanzaría la posesión. Hay, ciertamente, un poderoso y vivísimo *querer ser* en Hispanoamérica; ya lo *está siendo*, además. Sólo falta que se dibuje en el trance, con trazo claro, firme, inequívoco, *el ser ese que en verdad se quiera*. Pues son dos las maneras de vivir con felicidad: la del regalo y la del logro. Y América parece aspirar a este segundo tipo de existencia, que yo llamo prometeico.

Tras el esbozo de estas notas comprenderán a qué apuntaba mi expresión anterior, la del *drama ontológico americano*. Este hombre colonial y moderno goza de un agudo y sutil tesoro que le vino de golpe,

---

Confiesa,en efecto: *"Nuestra vivencia ante el Futuro es* justamente lo que determina nuestra manera de extasiarnos ante el Pasado y, por ende, ante el Presente". Y concluye: "¿No es entonces. señores, una cierta *expectativa* lo más crucial de nuestra conciencia cultural? Indudablemente... ¿Pero es que entonces *no somos todavía*? ¿O será, al contrario, que ya somos y nuestro ser más íntimo consiste en un eterno *no ser siempre todavía*" (E. Mayz Vallenilla: *Examen de nuestra conciencia cultural*, 11, en el volumen *El Problema de América*, Caracas, 1959).

como hijuela y don. Es decir, siéntese libre de ataduras, no le entorpecen en su marcha los restos del pasado; sabe, además, que el hombre debe ir haciéndose hacia adelante, mediante previa proyección vocacional; por último, adelanta de manera insólita la conciencia de sí mismo. Desde un punto de vista ontológico, no podría calificársele como un hombre feliz. En cierto modo, vive a destiempo, angustiado por su constitutivo esperar –tan preciso en lo formal, evanescente en sus contenidos–. Por eso hablo de *drama*. Viene este término de hacer (*dráo*), significa *acción*, aunque en el supuesto de un malograrse la actividad misma. El principio del drama, dice Hegel, reside en el vaivén entre los fines y los acontecimientos que los merman. Pues bien: el drama americano manifiéstase en cierta incongruencia –que el paso de los años, conjugado al afán, irá aminorando sin duda–, en cierta frustrada proporción entre el propósito y su logro. El instrumental del futurizarse es magnífico y se usa ágilmente –demasiado, tal vez–; pero el buril, el escoplo, el cincel, piden resistencias adecuadas, materiales con debida dureza como soporte. Cual la paloma kantiana, el espíritu necesita aire donde apoyar el ala, peso y plomada. Dicha resistencia llámase, por otro nombre, tradición, solera, reliquias del viejo hacer. Los pueblos no aparecen en la Historia porque sí y de golpe: son hijos de sí mismos, como del virtuoso decía Aristóteles. Y dado el mestizaje espiritual de América, luchan entre sí impulsos dispares, modos diversos de encaminarse a lo mismo. Lo cual, aunque enriquece, obstaculiza. Un tipo existencial cuya conciencia de sí marche al simple compás de los actos con imprevisión epimeteica, no se angustiará por ello. Los viejos mestizajes europeos –mezclados en un tiempo dormido– dejaron correr los siglos a su sabor. Pero el americano tiene prisa, riega impaciente las raicillas intususcepcionadoras de su ser y se permite forzar la mano en el juego. Tal expectante no espera pasivamente, se autoadelanta y autopredice para no desesperar. Tras este aspecto del drama americano sombrea otro: el peligro de utopismo, el riesgo de todo ingrávido y desencarnado proyecto de ser. Ante el irremediable fundamento y el estilo vital, urge un análisis rabiosamente sincero de *las resistencias* que den carne o materia al *insistir* prospectivo. Dicho de otro modo, urge una evaluación insobornable de las tradiciones hacederas y

firmes, desde las cuales pueda garantizarse una buena impronta espiritual, un *ethos*-morada radicalmente propio y ensanchado a plenitud. ¿Se ofrecerá en lo autóctono, en lo español, en lo cosmopolita, acaso en la pura utopía? Por todos estos rincones se ha rebuscado. Falta comprobar si ha habido auténticos hallazgos.

5. QUÉ HACER CON ESPAÑA

Si interpreto con pulcritud la propuesta temática de ustedes, les preocupa, ansían redescubrir o poner al aire las posibles relaciones de afinidad entre lo español y lo venezolano. ¿Qué les mueve a este giro? Yo lo entiendo así: son ustedes la postrera cría colonial, representan al último criollo, ese que cerrando el círculo culmina el proceso de la recuperación entitativa. Y me parece la mejor prueba de ello el indudable universalismo de sus miras. Aún quedan, desde luego, algunos restos de admiraciones parciales, pero les domina el afán de conducirse sin modelos. Por bajo de las formas nacionales, ya han descubierto ustedes la cultura madre de todas ellas, la fluyente tradición occidental. Ha caducado del todo –claro está, en los mejores– el resabio del viejo criollismo, condenado a ser "*en contra*". Ahora ven ustedes a España dentro de su propia parcela europea –aunque acaso esté ella demasiado reclusa en sí misma–, Y ya están de vuelta del insaciable buscar patrias adoptivas –esa ontológica enfermedad de sus mayores–. No fue tiempo perdido, desde luego. Al hilo de las diversas influencias buscadas, premeditadas, diéronse los últimos toques de la íntima reacción anti-española, cual otra callada guerra a muerte. Pues se anhelaba autenticidad, ese cierto modo de ser que brota desde adentro, que en plenitud es propio, el viejo criollismo hubo de enajenarse por diversas nacionalidades en baño de limpieza ontológica. Gil Fortoul confiesa a maravilla el secreto: "Cuando seamos más cosmopolitas, seremos más originalmente americanos". Entre finales de siglo y la primera guerra mundial, el cosmopolitismo de estos pueblos nuevos centrábase en la Ciudad-Luz, la más cosmopolita de todas. Al reconocer el mero sincretismo de tal actitud, aparece otra consigna: la de reintegrarse a la propia tierra, para ser lo que ésta exigiere. En principio, parecía admirable; de hecho, encerraba excesiva

confianza mágica. En el fondo creían que bastaba querer –les subrayo este *querer*, no el empeñado *hacer*–, para que cada gleba diera de por sí sus frutos. Pronto vino el desengaño. Y comenzaron a sentirse las postuladas diferencias como inferioridades. Recojamos un testimonio recientísimo, el del argentino Murena, un criollo de primera sangre –dato que juzgo importante, pues estos recién llegados parecen proclives a repetir en el breve lapso de sus vidas todo el esquema de la reacción criolla–. En su libro sobre *El Pecado Original de América*, exultaba esta tesis: *somos diferentes*. Pero luego viaja por Europa y confiesa: "Recordaba las páginas y páginas en que había insistido en la *diferencia total* de América y, a medida que veía ciudades y gentes, me invadía la desazón, más: la vergüenza... ¿Qué era esa diferencia, en términos rigurosos? ¿Se trataba de una diferencia o de una inferioridad?" No infieran ustedes que este confesar rectifique. El impulso "*en contra*" de todo "primer criollo" es incontenible. Murena define como *plenitud* humana –según expresión suya– la morada espiritual europea, rehecha tenazmente a lo largo de siglos y de afanes, y el *ethos* individual de las gentes más humildes. Incluso reconoce –al comparar– que ese pleno de morada, esa perfección –lo viejo semeja turbadoramente lo concluso–, es superior a la morada suya. Sin embargo, no se deja vencer en su impulso, recae en la peligrosa actitud primera, la limitada a negatividades. He aquí su modo de dar respuesta y salida a la desazonadora experiencia: "La respuesta decía que América buscaba también la plenitud de lo humano, pero que para cumplirla mediante sí debía, en un primer paso, apartarse de lo ya cumplido por otros. Debía descender al fondo de sí con movimientos que significaban en principio una negación de lo occidental. Y no sólo de lo occidental, sino de todas las formas en que se hubiese plasmado la plenitud. América debía descender a lo informe, a sus zonas abismales"(13). Frente al continuismo de un Toynbee, el discontinuismo de un Spengler. E incluso llevado al ámbito de los pueblos, afirmándoles como unidades cerradas en sí, cual mónadas sin ventanas. Si potenciamos, en efecto, la tesis de Murena, tendríamos este juicio: pretende retornar al principio absoluto,

---

(13) H. A. Murena: *América, su pecado y sus exégetas*, en *Revista de Occidente*. (Nº 25, de Abril 1965).

hacer del americano un Adán, un primer hombre. No creo traicionar su pensamiento por exponerle *in puribus*.

Ya comprenden ustedes la peligrosidad del propósito. La patria del hombre no es un trozo de Naturaleza, algo radicalmente ajeno al hombre mismo. Salvo Adán, siempre está en algún *ethos*-morada, inmerso en cierto ámbito espiritual habitable, el construido por sus mayores con ingenio y sudor. Por lo demás –y este círculo es dato insalvable–, dicha patria debe ser progenie de su quehacer. En su hondo sentido, el hombre nunca está en contacto con la Naturaleza, hunde sus pies en lo tradicional, arrima el hombro a la producción de cultura. La vuelta a lo abismal e informe equivaldría a un despojarse de su carga humana, a un suicidio del espíritu. Los primeros colonos –perdidos en lo inhóspito hasta ciertos límites– sufrieron en gran parte tal retorno por la cruel y dolorosa ablación del mundo propio. Pero el criollo, la cría americana, siempre ha cubierto con formas prestadas tales informidades. Y el de hoy ya reside en un mundo que es suyo, hechura de su afán, aunque sienta aún plurales desazones y anhele perfeccionarle. Hay en ello, por cierto, algo más que un noble comportarse: constituye un deber ontológico. Y sólo puede realizarse a la manera que obliga la etimología del vocablo *perfección*: dando remate, acabamiento a lo ya iniciado. Dicho retorno a la Naturaleza, a lo abismal y extrahistórico –postulado en la fórmula de Murena–, echaría por la borda el cargamento trabajosamente atesorado, la hijuela espiritual amasada día a día entre risas y lágrimas. Por otra parte, ya es impracticable, pues hace tiempo que América mantiene otro derrotero. Lejos de sumirse en lo abismal, recorrió alegre y apresuradamente múltiples experiencias, incluso la más formalista y superficial de todas, la del *cosmopolitismo*. Aunque sólo a flor de piel –recuérdese el amor de la querida parisién, en Darío–, cumplió a su modo una etapa necesaria en la misión liberadora, coadyuvó en el esfuerzo por la autenticidad del ser. Hoy ya no hay puertas al campo. Por eso se anhela más que nunca el verdadero perfil propio, los límites definitorios rezumados desde la entrañable vocación. Y se están carpinteando ciertas puertas.

¿Cuál será, entonces, la luz del alba nueva? A mi entender, algo que no debe confundirse con el cosmopolitismo, aunque lo parezca *prima*

facie; algo ajeno a las sofisticadas galas de éste, por su recio y profundo contacto con lo esencial. Llamémoslo *universalismo*, pues nada niega y todo lo aprovecha. Este universalismo posa sus plantas en el *ethos* más ancho y germinal de todos, en la morada enorme de toda la cultura occidental –esa misma, no lo olviden nunca, que nació en Grecia, fluye por el medioevo y la modernidad, salta el Atlántico–. Desde esa rica y vigorosa patria de lo humano ha de alzarse –para su buen cimiento– la particularísima patria venezolana. En ruda tarea cotidiana, claro está. Quiero decir que no bastará el mero deseo –un querer imperfecto en cuanto tal–. Lo de veras querido nunca es simple anticipación mental. Cuanto se quiere a fondo toma cuerpo al compás del quehacer mismo y por añadidura. Lo querido de veras se está haciendo, se quiere desde la figura misma de la actividad. Piensen en la creación del artista: no copia un previo representar –según advierte Bergson–; lo va haciendo emerger con la presión de sus dedos.

Conviene aquí un corto inciso. Hoy se habla mucho de planificar. Las planificaciones son válidas y aconsejables en nuestro trato con lo exterior, con las materialidades y formas visibles en nuestra circunstancia. Respecto al espíritu mismo, el sujeto último de toda actividad, ¿cómo sería posible perfilarlo? Comprendan que la estricta realidad de nuestro espíritu, justo por ser el sujeto o agente de todo hacer, siempre se nos escapa. El espíritu es inaprehensible por aprehensor –de entenderle en su función propia, no por los derrames formales que vaya dejando a lo largo del camino–. Con todo rigor, por tanto, es imposible *planificar el espíritu*: siempre iría por delante de nuestro prefijarlo. Cabe, sin embargo, cierto empujar orientador, cierto golpe de timón, cuando le juzguemos por sus obras y sepamos ponerle freno en sus arrebatos o meter espuela en sus desganas y cansancios. Si al espíritu no se le manda ni se planifica en modo pleno, en cambio se le cura, se le tonifica. Su vocación de ser, su futurizarse, germina por estratos más hondos que los accesibles directamente al pensar. Y en tal sentido, su vida está en nuestras manos, será lo que todos querámos que sea. Inaccesible, pues; pero, presionable. Tal paradoja se desvanece al reconocer que el espíritu –ese sujeto básico a todo hacer y pensar– aunque no sea objeto de pensamiento sí es término de la acción. Por eso cabe una técnica asentada en juicios,

que rectifique y acorrale, que decida y empuje. Pues el espíritu cierra la puerta, la Ethología ha de escalar la ventana.

Quería subrayar con esto la ineficacia de las meras planificaciones teoréticas sobre el modo de ser, las orientadas al futuro sin apoyaturas en un presente con dimensión universal. Semejan ensueños, solitarios placeres de soñador, en modo alguno recursos técnicos de fecundidad. Y los ensueños son fugitivas sombras en la pantalla interior, fantasmagorías. Sólo los actos pesan y deciden, prestan vigor y se prolongan. Para engrandecer el espíritu, es preciso trabajar sin descanso desde el propio alfar y con toda la plétora del instrumental a mano, ese mismo que el ancho *ethos* occidental nos ofrece. Sin desbordar la estricta ecuación entre material e impulso expresivo, claro está. Los modelos no cuentan en tal quehacer para nada útil, por mucho que susciten, no obstante, ciertas resonancias anímicas. Los modelos sólo sirven para ejercicios y aprendizajes, para hacer dedos y contrastar vocaciones. Cuando se mimetizan en pretendida creación, degrádanse en tranquillos y recetas, la falsifican y envilecen. El impulso creador contempla las cosas mismas, no copia ni repite. Así han de proceder los pueblos. Venezuela debe futurizarse desde su propia realidad y encarando de frente sus problemas propios, sin limitar la visión fundamentadora, con toda la amplitud universalista que requiera cada breve momento en conflicto. Por tanto, dejad a España tranquila. Bueno es que ya no pese en el criollo con el anómalo e infecundo resquemor de la negatividad. Con ello no la borro del mapa. Olvidándola, la encontraréis por las galenas secretas de la casta, pues el hombre conjuga su libertad con la síntesis de sus presiones determinantes. Me explicaré. Tres existenciarios o categorías humanas se aprietan en su dinámica: de un lado, el "*aquí-propio*", la condicionalidad somático-psíquica-circunstancial; de otro, el "*ahí-mostrenco*", la cultural morada común; desde tal base se alza el "*allí-vocado*", que postula la meta del quehacer [14]. Dicho a otro sesgo, el hombre sintetiza libremente su futuro

(14) Resumo los existenciarios básicos de acuerdo a mi estudio: *La Vecindad Humana (Fundamentación a la Ethología)*, aún inédito. El lector no debe preocuparse por la posible oscuridad de tales expresiones. Al emplearlas, *preciso* mi idea sin la debida explicación; por lo cual debo darle excusas. Se han usado porque algunas de las personas presentes en su

dialectizando Naturaleza e Historia. Y no hay escape posible para esta *física del espíritu* –si me permiten ustedes la paradójica expresión–.

Tal programa de acción es difícil y les involucra en una apuesta sobre el destino. Quieran o no, están apostando ya. Pienso, al decir esto, en un sobrecogedor fenómeno de todo lo humano: el contagio. Y advierto al paso que se contagia con mayor virulencia lo espiritual que lo carnal. De por sí se justifica esta mención. El complejo mestizaje americano resuélvese por sus entresijos como una sorda lucha de espíritus. Y sólo cuenta, al evaluar resultados, una medida o metro: el vigor espiritual. *Vigor* es tanto como decir *vigencia*. Y lo vigente se afirma por el cotidiano *resistir* e *insistir*. Dicho en plata, el vigor no es gracia definitiva, debe trabajarse día a día y sin desmayo. No se tiene, sin más: se logra o se malogra La apuesta a que me refiero consiste, pues, en un apostar permanente. Y no olviden que este echar el resto por el propio futuro empapa todo el transfondo de la Historia. Desde tal apuesta y su vigor se explican ciertos reveses de los pueblos conquistadores, incluso ciertas revanchas –tan silenciosas como efectivas– de los pueblos antaño conquistados. Es que el secreto último se resume en esta breve fórmula: *contagiar mediante vigor*. De ahí que les proponga, para la conducta vital, esta máxima de conexas sugerencias etimológicas: *Autovigilancia y vigilia*. Quien siempre está alerta y no se duerme, incrementa en la pugna su vigor [(15)].

(26 Junio, 1965)

---

lectura y debate ya las conocían. Tampoco puedo insistir en nota, pues la alargaría excesiva e impertinentemente. Por lo demás, las restantes líneas del texto aclaran lo esencial. Podría suprimirlas al recoger esta charla en libro, claro está; pero ya he dicho que *precisan*. Y algún día saldrá *La Vecindad Humana*.

(15) Al lector que deseare mayor luz sobre esta fórmula, le sugiero la lectura de mi ensayo *La Vigilia de Ortega*, en la obra *Ortega y su Filosofía*, de 1960. Hay segunda edición (Editorial Equinoccio, Caracas, 1980), revisada. Al publicarse en 1967 esta conferencia se anexaron unas cuartillas (pp. 87-104) tituladas *Debate y Comentario*. El título común para ambos trabajos es: *Charla con el último criollo*.

II

DEBATE Y COMENTARIO

Las páginas anteriores constituyen mi ponencia en la sesión convocada por la *Sociedad Venezolana de Filosofía* para debatir el tema de la tradición hispánica y la venezolanidad. No fue leída íntegramente, desde luego. Por las circunstancias del caso –tuvo lugar en grato encuentro con el ambiente colonial y tras largas horas viajeras–, estábamos bajo el signo de la amistad. Había, además, un alegre coro de esposas. Por último, la exquisita cortesía de nuestros anfitriones contagiaba mesura, afabilidad. Imposible, abusar. Me limité a brevísimas referencias al *ethos* y a la categoría *Colonia*, como entrada; luego leí los parágrafos finales: *el criollo*, *España*. Y se abrió el debate.

Fue muy amplio y agudo por parte de mis oyentes, profesores universitarios casi todos. Pronto se perfiló buidamente el mismo sentimiento hispanista que previamente había sugerido el tema y me invitó a presentarlo. Coincidencia tan unánime entre los numerosos intelectuales convocados en *Paso Real* –una Hacienda alzada en Museo–, tan sostenida y firme además, representa algo de mayor alcance que una mera suma de opiniones: prueba la persistencia de una valiosa dimensión de venezolanidad. Creo, por tanto, que debo levantar acta del encuentro, resumirla al menos al compás de aclaraciones y comentarios. Olvidados de las bellezas coloniales amorosamente acunadas en la Hacienda –aunque sin duda conservaban en lo íntimo la resonancia del impacto–, respondieron largamente, con pasión. Según era de esperar, la frase "dejad a España tranquila" sirvió de fulminante. Reaccionaban más hispanamente que yo. Y a tal punto, que hube de exclamar: ¡*Parezco aquí el único venezolano*! Poco después, en otra respuesta, usé un nuevo giro humorístico: ¿*Acaso tendré que degradarles*? ¿*No serán el* "*penúltimo criollo*"? Fueron dos simples bromas, claro está, muy a tono con el clima reinante, cordialísimo y amical. Ni qué decir tiene que así fueron entendidas por todos. Son venezolanos de recia y rancia solera, que "se aprietan" a España preci-

samente por su honda venezolanidad. Quede bien claro, pues, que no debe comprenderse como "apropiamiento" tal "apretarse"; con todo rigor, *reivindicaban* su herencia. Pero también hemos de entender rectamente este reivindicar: no es que se precien de españoles, sino que exaltan su *origen* hispánico –algo muy diferente– . Dicho de otro modo, el amor a España les alimenta en su esperanza por Venezuela. Para la plenitud de ésta, sienten lo hispánico como factor predominante.

A este respecto, conviene situar a plena luz algo esencial, agitado en todo instante al fondo oculto de la discusión –aunque no por tácito se gritara menos–. Me refiero al sentimiento de esperanza. Se me hizo patente al hilo de cierta frase en uno de ellos, justamente el único que desentonó del conjunto. Su pesimismo subrayó sin saberlo la enorme fe de los restantes Y se corroboró luego por breve inciso en alguna réplica, ai reprochárseme –veladamente y sólo en forma interrogativa– cierta "desesperanza" de España. Es posible que dicha observación sea certera. En todo caso, para mí se compagina sin esfuerzo el desesperar con el amor. No en balde me he educado bajo el espíritu de una generación patrióticamente amargada, la del 98. Por lo demás, también corresponde a cierta tónica muy española, que yo calificaría gustosamente de virtud. El español no se conforma con exaltar a sesgo subjetivo lo amado, quiere verlo realzado y potenciado en su ser. Y así, cuando la experiencia cierra caminos antes esperanzados, el amor –no por ello menos ardoroso, aunque sí más consciente de su objeto– tórnase atormentado, exprésase en dolorido sentir. Tal manera de amar no es apreciable en el empuje criollo, acostumbrado a la fácil andadura de sus superaciones. El criollo conserva profunda fe en su esperanza, precisamente porque la realidad le ha ido respondiendo paso a paso y en constante alza se le agolpa el futuro. Por paradoja, creo que tal fe le ha cegado a la comprensión de una de las más geniales interpretaciones de lo americano, la de Hegel, quien redujo América a geografía, a estricta Naturaleza. Con ello no la aniquilaba como factor del acontecer histórico, claro está, aunque así se ha malentendido.

Simplemente, Hegel la pone en su lugar exacto para la cuenta del Espíritu, sitúa en el futuro el momento vivo de su intervención

auténtica. Por eso afirma: "América es el país del porvenir". No basta *estar ahí*, incluso creciendo y superándose. A la luz del Espíritu sólo vale la hegemonía, el mando. Por eso hay, para Hegel, una sola nación en cada etapa. Volviendo al velado reproche, acaso me domine ya algo de la típica manquedad del colono, pues no en vano llevo más de tres lustros atrapado en este lado del mar. Sin embargo, tal merma en nada menoscabaría mi aptitud para la comprensión del criollismo; la acrece, en rigor. Reconozco, además, que el reproche no se hizo al aire, tiene ciertamente su sentido. Pero no le viene del objetivo definir, se lo presta su propia procedencia. Es que amor y esperanza se confunden hoy en el alma criolla; y así, porque espera un seguro porvenir suyo, ya siente ciego amor por su raíz misma, exalta a España sin reservas, la idealiza.

¿Exalta a España? No nos engañemos. Creo conviene perfilar aquí cierta distinción que acaso parezca sutil, aunque es tan sólida como real. El criollo proyecta su *futuro ser* desde su tradición, la propia, y en ésta va, desde luego, involucrada España. Por mucho que se niegue, algo de casta permanece en el hondón de las almas. Sin embargo, la España del criollo no es la del peninsular. Apenas se precisa insistir en algo tan obvio. En cambio, no estará de más que esclarezcamos el vínculo criollo con España. La sienten en cuanto fundamento, es decir como punto de apoyo al salto. Y además lo saben. *Necesitamos tradición*, repetían incansables, a lo largo del debate. Alguien afirmó al mismo tiempo, en modo más preciso*: necesitamos un modelo apropiado a nuestro modo de ser*. Que se liguen *modelo* y *tradición* como ideas afines, ¿no es de por sí revelador? Pero hay dos modos de entender dicho ligar. Antes se acentuaban modelos extraños, justo por disímiles; hoy se acentúa la tradición. El criollo actual aspira a calar hondo en sí mismo para llegar a ser. Su España es la "*suya*", por tanto. He aquí un punto tan fundamental como incontrovertible. Si algo puso radicalmente en claro nuestro debate, fue sin duda alguna esta tesis: *el criollo venezolano no pone de veras sus miras en España* –tan lejana y sola–, *sino en lo colonial hispánico*. Puede afirmarse, pues, que la tradición postulada no se orienta a algo ajeno, de hecho *reclama lo suyo*. Una torpe confusión ha cegado por largo tiempo las conciencias. Pese a la acción de mando metropolitana, lo *colonial de América no* "*es*" *España,*

sino la Colonia misma. Por coloniales ha sido alzada sin descanso, desde un naciente sentir americanista fue ensoñada. Queda en pie, claro está, el hecho mismo del tenaz confundir.

Aunque bien lo advertirá quien al leer se mantenga en el aséptico plano de las ideas, no embucho mi comentario al acta del debate con retórica patriotera. Ni en uno ni en otro sentido, desde luego. Sólo trato de ver claro. Y de que se me entienda en los exactos límites de mi decir, sin retorcimientos ni excesos. De ahí, justamente, estas apostillas. Al parecer, ciertas expresiones de mi *Charla* pueden ser malentendidas. Cuando analizaba el estar "*en contra*" del colono y su cría, me impuse una limpia actitud de pesquisa ontológica. Reconozco, sin embargo, que dicho giro –el "*en contra*"–, aunque expresivo y exacto, no queda libre de deslices y resbalones. Para quienes tiendan a retornar a lo existencial o ingenuo –cansados del desacostumbrado enfoque fenomenológico–, trae de por sí ciertas resonancias de otro fenómeno más actual, harto vidrioso, inexistente en los mismísimos días de la Liberación [(16)]. Alguien entendió, en efecto, aunque añadiéndolo por su cuenta, que hacía yo velada alusión

(16) Deseo aclarar este punto. El famoso decreto de *guerra a muerte* suele estimarse hoy como expresión de antiespañolismo. No lo fue entonces, ni había a la sazón otro odio que al régimen, en modo alguno a los españoles. La amarga experiencia de Bolívar en su primera campaña podría resumirse así: es más difícil erradicar deserciones que enrolar soldados. Ha visto –lo dice en su carta de Jamaica, en 1815– que "el alma de un siervo rara vez alcanza a apreciar la sana libertad: se enfurece en los tumultos o se humilla en las cadenas". Miranda contaba con los manumitidos; Bolívar ya está escarmentado. El designio de tal decreto era, pues, el de escindir de arriba abajo ambos campos en lucha, justo para acrecentar y mantener seguro el candal del suyo. Más que los españoles, le preocupaban sus compatriotas. Como el español convivía con el nativo, de hecho tenía tanto derecho como éste a la nacionalidad incipiente. Españoles recién llegados fueron mentores de la primera conspiración, la de Gual y España. No había por qué mirar de soslayo a los vecinos y convecinos eran los españoles. "Siempre habían formado parte de nuestro pueblo, del que apenas se distinguían", afirmó hace algunos años Uslar Pietri en su artículo *Españoles y Venezolanos* (*El Nacional*, 8 Agosto, 1953).

Permítaseme citar este artículo ampliamente, por exacto y claro, como todos los suyos. Fue motivado por cierto incidente deportivo, e intenta apaciguar los ánimos. "Venezuela –comienza– nunca se había señalado como un país xenófobo". Al extranjero "se le abrían con extraordinaria facilidad todas las puertas y se le incorporaba prontamente a cualquier grupo social". Estima dicha actitud como secuela de una característica venezolana: la liberalidad. Añade que la "cordial camaradería" entre españoles y venezolanos ni siquiera

al discutido antiespañolismo venezolano. Y objetó, entonces: *No estamos "en contra" de España y de los españoles*. Confieso que me sorprendí: tan ajeno estaba al enfoque. Sin embargo, la objeción demostraba de por sí la posibilidad de cierto *quid pro quo* entre el antiespañolismo y el "*en contra*" de todo colono. Por lo mismo, debo afirmar con todo vigor que son fenómenos diferentes, por mucho que éste pueda haber servido como

---

se había perdido tras las cruentas luchas libertadoras. Recuerda, a manera de ejemplo, dos simpáticas anécdotas. Sólo citaré una. Presenta a Soublette en Madrid, alojado en la casa de su viejo adversario, el general Morillo. "Como buen militar, Morillo se levanta con el alba e iba a tocar la puerta de su huésped el General Soublette, con afectuosa sorna: "Levántese el insurgente". Concuerda con Vallenilla Lanz: fue una guerra civil. Con sus propias palabras: "No era una guerra de americanos contra españoles. Españoles había en los dos bandos, y la mayoría en ambos estaba compuesta por hijos de Venezuela". Por si esto fuera poco, subraya que en España misma se seguía la contienda con igual pasión, con idéntico carácter de guerra civil en las conciencias: "Los liberales españoles, los opositores al régimen absolutista de Fernando Vll, miraron siempre con buenos ojos el movimiento de Independencia en Hispano América. Les parecía que formaba parte del gran combate que ellos dentro de España habían librado contra el absolutismo de la vieja monarquía". Y militares hubo que se ofrecieron a Bolívar. Este, a los cinco años del decreto de *guerra a muerte*, prescribe a su agente en Londres: "Paz a la nación española y guerra de exterminio a su gobierno actual'. Uslar Pietri resume: "Se luchaba contra el Sistema político de España en América..., pero no contra los españoles, que siempre habían formado parte de nuestro pueblo, del que apenas se distinguían. La lucha no era contra España o los españoles, sino contra el sistema político de España en América y los americanos y españoles que lo defendían". Obsérvese que las referencias de Uslar apuntan al momento de mayor pugnacidad. O sea, que en la más delicada etapa de las relaciones hispano-venezolanas, manteníase la misma cordialidad de antaño en lo personal. No obstante, el propio Uslar viene a reconocer indirectamente –con ese "se había", al comienzo del artículo– que algo ha cambiado hoy. Por eso lo escribe, precisamente. Mas no para exacerbar los ánimos, sino en intento de erradicar un mal que a nadie beneficia. Los españoles debemos estarle agradecidos.

Claro está que los argumentos xenófobos nunca faltan en ningún país. En Venezuela los había ya en los primeros años de la República, aunque no se esgrimían contra el habitante común, sino sólo frente a los encumbrados en altos puestos políticos y administrativos. Se comprueba al leer la *Defensa de Bolívar* por Simón Rodríguez, su preceptor. ¿Que es la nacionalidad?, se pregunta. La respuesta merece airearse: "Es para hacer por su país todo lo que se pueda, no para impedir que otro venga a hacer algo por él. El *lugarismo* es la causa de una inconsecuencia muy común entre las gentes que piensan poco –olvidan en unos casos el origen por los servicios, y en otros los servicios por el origen". Para Simón Rodríguez es el hombre y sus actos lo que cuenta, no el azaroso lugar de nacimiento: "El mérito no es del suelo en que nace el hombre". Y juzga así a sus vecinos de origen español: "En general, los españoles que se quedaron en América durante la revolución, y sobre todo los que han venido después, son menos sospechosos de realismo que muchos americanos" (Cf. la *Octava Prueba*)

caldo de cultivo para aquél. Y debo añadir que el esporádico antiespañolismo que a veces se muestra en niveles sociales de parca cultura, forma haz con la xenofobia general por motivos laborales, carece además de la profundidad emocional del mexicano, aunque tampoco se encubra con la excesiva cortesía del azteca. Como prueba de la afirmada diferencia, baste recordar que el "*en contra*" ontológico ya es casi inexistente en nuestros días, justo por la madurez criolla. Para su forja de morada, España ya está lejos, al margen –dicho sea con significación más plena que la geográfica–. Cuando el criollo la mienta, no piensa de hecho en ella, sólo siente cierta añoranza de su propio origen.

El *propio origen*. He aquí un punto fundamental. El origen gravita con enorme presión en la lucha que es toda vida –ya fuere individual o colectiva–. Y orígenes distintos hay, quiérase o no, radicalmente heterogéneos además, en la síntesis venezolana. Tal síntesis ha sido y es muy difícil, pues sin hipérbole se puede sostener que brota del choque mismo entre huestes antagónicas. Lo curioso es que casi se considere tema vitando. Unos lo saben muy bien, aunque silenciosamente. Otros quisieran borrarlo de la propia conciencia. El criollo hispánico, a mi juicio, es quien juega más alto a la carta del olvido. Pero el falsificar la realidad siempre se paga muy caro. Desde luego, trátase de complejo convivir que en gran parte ya *ha sido*, apenas perceptible en la colaboración constante del presente; sin embargo no cabe olvidar que algo se estremece por bajo, pues nada entra en el pasado absoluto de golpe, la historia siempre degrada su presión original por las tupidas mallas del pasado imperfecto. ¿Qué motivos pesan en la terca ceguera criolla? ¿Ingenuo mecanismo de defensa desde su condición minoritaria? ¿Autoengaño por inercia del sentimiento de dominio? Diríase que cuando el criollo actual ensueña a Venezuela, sólo proyecta en su mente la propia voluntad de ser, tiende a partir exclusivamente de sí mismo. Claro que todos los sectores participantes parecen proceder con igual exclusivismo. En ninguno de ellos es justo. Tuve que reprochárselo, durante el debate, a uno de los oponentes. *Venezuela* –aclaré– *es más compleja y plural de lo que sugieren sus palabras*. Ya estaba presupuesto al hablar de *contagio espiritual* y de *apuesta permanente*. Dentro de ciertos límites, el criollo

de hoy ¿no sigue el sentir de Bello en su réplica a Lastarria? "Cuando se mezclan dos razas –afirmaba–, la idea de la raza transmigrante prevalecerá sobre la de la raza nativa, según sea su número comparativo, su vigor moral y lo más o menos adelantado de su civilización". En veces –añadía–, se mezclan las razas, pero las ideas se alzan en antagónica actitud. Tal fue el caso de árabes y españoles. No el de América, a su juicio: "En América, al contrario, está pronunciado el fallo de destrucción sobre el tipo nativo. Las razas indígenas desaparecen y se perderán a la larga". Aparte del determinismo de fondo, olvidaba Bello que el espíritu resiste más que el bronce o la piedra, pues sabe mimetizar lo extraño sin dejar de ser, vence al tiempo por el constante vehiculaje de la carne. Fue, además, el auténtico inventor del caballo de Troya. Un espíritu cultural sólo desaparece de veras en dos formas: por extinción o por síntesis. Nadie duda que en Hispanoamérica, cuyo problema no es precisamente *la extensión por poblar* según elegante eufemismo de Picón Salas–, sólo queda esta vía segunda. Pero en la síntesis –que persigue cualitativamente un *novum*– entra a su modo lo cuantitativo. Sólo que la *quantitas* no es mero número, también se traduce en energía[17]. Venezuela, quiérase o no, ya va siendo, será en definitiva, síntesis de los factores en lucha. Y la acentuación de poderío en cada parte dependerá del *vigilante vigor*. No se malentiendan mis palabras con sombras ideológicas –de las cuales

---

(17) Aclaro, para el lector no especializado, la significación exacta del vocablo *síntesis*. Aunque resultado de plurales elementos anteriores, la síntesis no es mera *suma* o yuxtaposición de unidades homogéneas que en nada modifiquen su carácter; tampoco debe entenderse como mero *amontonar* elementos dispares, indiscriminados. Lo esencial de la síntesis consiste, precisamente, en la radical transformación de las partes en el todo resultante. De ahí que tal todo constituya una unidad nueva, que trasciende sus elementos y posee su propio centro ontológico. Lejos de recaer sobre algo ajeno, realza su propio *sub-jectum*. La síntesis, pues, no implica un mero *añadir*, sino un *fundir radical*. Sirva de ejemplo el agua: no podríamos beber con dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno meramente contiguas y en cuanto tales; el agua es esa fusión radical que desemboca en algo nuevo, aunque siga el químico recordando los componentes en su fórmula H2O. De igual modo, la síntesis forma, en lo espiritual, un centro ontológico diverso y superior al de sus constituyentes, una conciencia de lo ideal que sólo se justifica ante sí misma, en su propio *sub-jectum*. Por lo explicado, lo esencial de la síntesis tiene por base la qualitas, sobre todo en el ámbito espiritual. Pero no se olvide que, según sabía ya Aristóteles, la *quantitas* influye en la *qualitas*. De ahí mi afirmación en el texto.

carecen–. No hay racismo alguno en mi interpretar –para decirlo en el crudo tono de las posibles objeciones–. Sólo trato de comprender la realidad misma, no me guía otro enfoque que el estrictamente filosófico. En lugar de apuntar al imperialismo socio-político de alguna minoría, avizoro algo mucho más importante y válido en la Historia: el enérgico aporte que pueda llevar cada una de las facciones a la síntesis en marcha, *al espíritu nuevo y común*. Me complace citar al caso la serena palabra de Picón Salas, quien comprendió muy bien el fenómeno americano, su "extraordinaria confluencia de elementos disímiles", pues llega a afirmar: "La Humanidad no había conocido, acaso, fuera de los lejanos milenios de la historia oriental, un conflicto de gentes y antagónicas formas de vida como el que se operó con la Conquista de América". Se refiere a su parte hispánica, claro está. Ello implica que "la síntesis de América es la definitiva conciliación mestiza". Los "datos" del problema son, en efecto, demasiado vigorosos de por sí para que pudiera soñarse siquiera una solución arbitraria. Pero al usar tal vocablo, *no se queda Picón Salas en biológico nivel*, *profundiza en lo de veras importante*: "El mestizaje americano consiste en mucho más que en mezclar sangres y razas; es unificar en el *tempo* histórico esas disonancias de condición, de formas y módulos vitales en que se desenvolvió nuestro antagonismo" (18). *Transcendiendo*, *también yo*, *lo racial*, me pregunto por el perfil sintético en marcha, por el *ethos* como *morada espiritual* para un futuro con grandeza. Sé que un

(18) Picón Salas: *De la Conquista a la independencia*, cap. II.

Lo citado perfila suficientemente la tesis. Sin embargo, quisiera realzarla con las propias palabras del autor, mediante un paralelo con el fenómeno civilizador del Norte. Pese al problema del negro, todo le ha sido fácil a los Estados Unidos. "La civilización anglosajona del Norte de América, que fue exterminando al pobre indio nómada de sus grandes praderas..., pudo ser socialmente más flexible porque no encontraba delante de sí sino la extensión por poblar. Creaba desde lo más salvaje y raso, con la voluntad robinsónica que no podían tener los españoles en medio del mundo de ritos, costumbres y gentes extrañas que encontrarán en Tenochtitlán o en El Cuzco. La democracia norteamericana se cumplirá como ascenso de gentes que se consideraban iguales y sólo debían vencer las vallas de clase económica". El respeto español al indio, su lucha constante por atraérselo a la convivencia, produce el enfrentamiento de dos culturas. No lo dice así el autor, pero se sobrentiende: "Y el proceso de democratización no pudo realizarse entre nosotros del modo evolutivo que lograron los Estados Unidos, sino en medio de sangrientas turbulencias". "En las guerras civiles

ethos nacional sólo vale para la Historia con mayúscula en la medida justa de su compaginarse con la altura de los tiempos. El *ethos* rezagado está condenado de antemano. Sé también que en los conflictos culturales suelen triunfar las formas más altas y granadas, justo por la eficacia de su misma altura. Pero advierto enfáticamente que dicha superioridad espiritual no se conserva sin esfuerzo constante, inercialmente. Muy al contrario, debe mantenerse en vilo mediante la lozanía de los impulsos. Recluso en sí mismo, el espíritu languidece de anemia –según Scheler supo poner en claro–.

Volvamos ahora al "*en contra*" del colono y su cría. Como requisito cardinal en la estructura ontológica del criollo, sin duda importa mucho al estudio genético de éste, al menos en cuanto aclara a fondo numerosas consecuencias históricas. En cambio, pierde bastante utilidad como instrumento aclaratorio del presente. Trátase de un arma espiritual originaria, es decir muy temprana. Y ya sabemos que las armas o recursos vitales sólo sirven plenamente en la exacta ocasión. Tal escolio subraya de por sí dos errores: el confundirle con otras negatividades y el desdeñar sus matices. Hemos distinguido –y relacionado también– el "*en contra*" colonial y el de la República. Sin embargo, aún conviene insistir. Subrayemos el carácter esquemático de mi anterior presentarle. Me limitaba

hispano-americanas... no sólo se aspira a mayor distribución económica, sino que se expresa el rencor de los "humillados" y "ofendidos" . "Pensemos en el problema inicial que el choque de culturas pudo tener en la formación de América. No se debe culpar a los españoles del siglo XVI de carecer de visión antropológica y de pensar que sus módulos vitales eran los únicos que tenían validez". "Todavía no hay ningún espíritu que pueda juzgar al indio "desde dentro", desde el plano de sus propios intereses y sus propias reacciones, como se adelantarán a mirarlo, varias décadas después hombres como Sahagún, precursores de la ciencia antropológica americana". Es más: "La prodigalidad sexual del soldado español, quien a diferencia del poblador puritano se instala gozosamente con la india.... marcará desde el comienzo la dualidad psíquica, la colisión de almas y costumbres que han de juntarse en nuestro complejo cultural. No pudimos imponer, por eso, una realidad tan ostentosamente moderna, inmanentista y pragmática como la de los Estados Unidos". "Ni en la más coloreada historia de Herodoto..., pudo contarse una experiencia humana tan ambiciosa, una tan extraordinaria confluencia de elementos disímiles" (*Ídem*, cap. 11). Siglos de la Grande Historia, de la evolución cultural del hombre había entre ambas facciones. De un lado, el cristianismo moderno; del otro, una cosmovisión astro-biológica, cuando no anterior.

–a brazo partido con el tiempo– únicamente a lo esencial. Pero, ni qué decir tiene que no hay "*en contra*" único y constante, sino todo un iris de matices negatorios. No es idéntico en los adelantados que en sus crías coloniales o en los criollos independientes. No pretendo dar comprobaciones documentales, que de sabia manera hallará el historiador que lo investigare. Sólo me limitaré a señalar como ejemplo algunos textos. Ante todo, aquél donde Ortega descubrió el fenómeno Pertenece a Pedro de Aguado, primer historiador de Venezuela, quien desembarcó en América hacia 1560, deja entre sus papeles una *Historia de Santa Martha y Nuevo Reino de Granada*. Comentándola, escribe Ortega en el segundo de sus artículos *Sobre los Estados Unidos*: "Se advierte que el autor ha conocido a los colonizadores de la primísima hora y que de ellos ha recibido directamente las noticias. Pues bien, en cuanto su historia avanza cinco años desde el primer paso en la conquista de estas tierras, el lector –aunque, claro está, no el autor– nota que los personajes a quienes conoce desde las primeras páginas se han vuelto fauna imprevista. Son ya otras gentes". No sólo en el atuendo y otros aspectos superficiales: "Son más graves e interesantes las modificaciones íntimas. Estos inmigrantes de hace un quinquenio se sienten ya unidos al nuevo terruño, han quedado adscritos a él y, viceversa, lo creen suyo. Un sorprendente *patriotismo* colonial germina ya en ellos, y dentro de él se percibe ya el fermento separatista. Tienen sus usos nuevos y, sin embargo, suficientemente consolidadas, otra moral, otras valoraciones. Todo ello se expresa en una evidente antipatía y un sorprendente desprecio hacia los que llegan de refresco y son llamados *chapetones*. Esta vertiginosidad del cambio parecerá increíble. También a mí me lo parecía". Dichas líneas de Ortega son de 1932. Siete años más tarde, su discurso en la *Institución Cultural Española de Buenos Aires* eleva la anécdota a categoría: "Se trata de una idea que invertiría por completo la perspectiva usada en la consideración de la historia de las relaciones entre España y América. Es un error –a mi juicio– pensar, como siempre por inercia mental se ha pensado, que estos pueblos nuevos creados en América por España fueron sin más España, es decir homogéneos a la metrópoli y homogéneos entre sí... Bajo tal nueva perspectiva lo que yo veo es que la heterogeneidad en el modo de ser hombre se inicia inme-

diatamente, crece y subsiste en la etapa colonial. El hombre americano, desde luego, deja de ser sin más el hombre español y es desde los primeros años un modo nuevo de español. Los conquistadores mismos son ya los primeros americanos". Días después pronuncia en Buenos Aires su conferencia *Meditación del Pueblo Joven*. Recojamos de ella esta idea, que viene a complementar la nota segunda en mi descripción del criollo –la de su desenfrenado futurizar, en claro contraste con el peso resistencial de las naciones europeas–: "Las pasiones del europeo en forma extrema, contemplen al inglés– están recia y habitualmente frenadas". No ocurre así en un *pueblo joven*. En la juventud de los pueblos, "las pasiones de los hombres funcionan a toda máquina con plenos y recién hechos resortes", por tanto "enérgicas, sin inhibición, sin freno". Perdóneseme este largo inciso y las amplias citas. A su sesgo se pretende, aunque tardíamente, hacer justicia. Las ideas básicas de mi charla se habían beneficiado de algo más que mi propia experiencia, acaso porque ésta ya había granado de por sí al calor de una previa lectura orteguiana. Pero en la charla tenía prisa, el tiempo apremiaba, el material era inmenso; de otra parte, son ideas inequívocamente vinculadas al maestro Ortega, y ocasión sobrada tendría de aclararlo en el debate, si alguien me las hubiere atribuido. Retornemos ahora –pertrechados con la ganancia de este inciso– a las comprobaciones anunciadas. Ya estamos en la primera década del siglo XIX, un momento crucial. Monsieur Dauxion-Lavaysse, vecino de Burdeos, viaja por Venezuela y sus islas con curiosidad insaciable. En 1813 publica su *Voyage*, en dos volúmenes. Entre sus observaciones figura el de cierto sobreestimar a los nacidos en Europa; pero también aprecia la reacción naciente, pues añade: "El prejuicio comenzaba a extinguirse desde hacía algunos años, empezando a convertirse en una especie de aversión por España. *Somos americanos y no gachupines*, dicen a menudo con humor y altivez los criollos de Venezuela y de otras posesiones españolas". Dicha aversión –otro matiz más enérgico del estar "*en contra*"– no excluye un cálido reconocimiento de la herencia española en el fondo anímico. Lo declarará Andrés Bello, en su respuesta, de 1844, a Lastarria: En nuestra lucha con la metrópoli, "lo que nos ha hecho prevalecer es, cabalmente, el elemento ibérico". Años antes había confesado Bolívar, no sólo esa

enquistada herencia, sino la voluntad de *anonadarla*: "Las reliquias de la dominación española permanecerán largo tiempo antes de que lleguemos a anonadarlas... Nuestras manos ya están libres y todavía nuestros corazones padecen la dolencia de la servidumbre". Adviértase que no censuro ni aplaudo: describo. Tampoco limito tal pasión a los pueblos de origen hispánico, aunque dentro de este ámbito me mueva, ni la ciño al período de sus luchas liberadoras. ¿Sorprendería hallar parejo fenómeno en Norteamérica? Un libro reciente, escrito por un filósofo newyorkino, Charles Frankel, titulado *Defensa del Hombre Moderno*, presenta de pasada igual tesis: "La historia norteamericana comenzó simbólicamente con una *Declaración de Independencia*, la cual fue entre otras cosas una declaración de independencia del pasado, de toda autoridad heredada, de todo privilegio históricamente consagrado. Y la historia norteamericana ha sido forjada por sucesivas generaciones de inmigrantes e hijos de inmigrantes, cuyo primer impulso era un escapar del pasado, cuyo estilo de vida se define por el deseo de romper con su país de origen, con su gente, con sus tradiciones y costumbres". La identidad de condiciones existenciales determina, como de por sí se entiende, reacciones similares. Y aquí vemos lo fundamental, ese inevitable rebote al tropezar de cara con un ambiente donde la Naturaleza misma aparece más al desnudo. Esta siempre es inhóspita, justo en razón directa de su nudo vigor, y el hombre sólo puede vivir sin angustia ni temores en el ámbito de una vivienda fabricada por sus manos, en verdad *suya*. Pero, para erigir espiritualmente el nuevo hogar comienza por fuerza tumbando los viejos muros. Tras el roturar de la propia conciencia, vendrá la siembra. En cuanto hacedores, estamos condenados al previo deshacer, a la destrucción sistematizada de toda hechura anterior. Llamo "*in-existenciar*" dicho acto categorial humano.

No se piense, sin embargo, que tal destrucción previa sea absoluta y ciega. El nuevo hacedor conserva y aprovecha ciertos materiales de sus demoliciones. El "*en contra*" –drástico en lo más cercano y afín, rabioso en sus repulsas superficiales– enfría su negativismo respecto a lo más genérico y profundo. Por bajo del *ethos* diferenciador fluye, en efecto, una corriente subterránea de cultura que llamaremos *sintagma*. No puedo

demorarme en ello. Podrá dirigirse el lector curioso –en su día– a mi obra sobre *La Vecindad Humana*, sobre todo al capítulo donde relaciono ambas dimensiones con una tercera, nominada *humanitas*. Por ahora baste decir que dicho estrato profundo de nuestra estructura ontológica realza la unidad de perfil en la aventura histórica del hombre, mantiene soterradas continuidades en los cambios, evita que nuestro constante deshacer y rehacer sea absoluto, estricta invención, puro azar, decidir infundado. Hay, muy al contrario, evidente sentido, clara unidad ascensional en la aventura humana. No nos arrastra la ciega necesidad, pero tampoco reiniciamos nuestro habitáculo ethológico desde cero, *ex nihilo*, en total desprecio de cuanto ya hemos sido. A esta luz se comprende que el "en contra" pueda ser calificado de *selectivo*. E incluso que el criterio de selección sea algo a mano, cierto instrumental heredado y todavía digno de fe. El origen *moderno* del hombre colonial americano halló por fuerza su criterio seleccionador en el *racionalismo* típico de la modernidad. Y no sólo lo ha utilizado, por ejemplo, para fundar ciudades planificadas en pura *ratio*, tiradas a cordel con escrúpulo y regodeo geométricos, sino en todas sus actividades reconstructoras. Curiosamente, el colono de origen hispánico conservó, *además* y en clara contradicción a su racionalismo utópico, cierto impulso diferenciador, personalista, que es resabio indudable del *ethos* metropolitano. De ahí, que, en resumidas cuentas y casi a pesar suyo, conciba su criterio cardinal muy a la española. Me refiero al enérgico sobrestimar el *deber ser*. E incluso podría sostenerse que intensifica dicho primado –¿lo desvía, acaso?– mediante cierta impleción –muy española, igualmente– del subjetivo sentir, por la cual se acentúa el *deber* como *lo querido*, lo afirmado en goce de autárquica voluntad. El neutralismo ontológico asquea al sentimiento hispánico de la vida, justo por entender ésta con enorme carga moral, como tenso resorte al acierto en decisiones y conductas. Carga moral que, a su vez, no se entiende fundada al margen de la vida, sino al inmanente afirmarse de ésta en el trajinado *ir siendo*. El *deber ser* resulta, para el español castizo, un *querer ser*. No lo acepta, lo impone. Sólo se obliga, por tanto, desde sí mismo. Ello explica su constante remitirse, contra la norma, a la justicia. De hecho recurre así a un sutil arbitrio vital: la superior altura de la Justicia

sobre el Derecho le sirve, paradójicamente, para eludir el imperio de la ley. En el todo universal de la Justicia en sí, a su modo cabe, en efecto, el matiz irrepetible de cada yo. Ganivet, en su *Idearium*, supo ver y decir esta característica española, por la cual "los códigos poco valen; tienen sólo un valor objetivo; han de ser interpretados por el hombre". Y por ella explica que dominara, a todo lo largo de la Reconquista, cierto *atomismo legislativo*, el de los fueros. Estos son locales, *ergo* ajustados a un ceñido sentir. "El fuero se funda en el deseo de diversificar la ley para adaptarla a pequeños núcleos sociales". En definitiva, otra forma de manifestarse esa "constante de interpretación jurídica, que en España ha sido más bien de disolución jurídica". Ganivet rastrea dicha proclividad hasta Séneca. Como español de origen, este romano filosofó a la española(19). He aquí cómo resume la doctrina senequista: "No te dejes vencer por nada extraño a tu espíritu..., mantente de tal modo firme y erguido, que al menos se pueda decir siempre de ti que eres un hombre". Este humanismo ético –aunque estoico, nada romano– parece ciertamente afín a la españolísima autosuficiencia del diamantino centro individual. En el centro del alma postulaba Séneca –según se comprueba en su Carta LXXIV a Lucilio– la morada del sumo bien: *Summum bonum in animo contineamus*. Y una vez dentro, le presta vigor mediante la voluntad: "Bien inmenso e insuperable, donde es necesario que nuestra voluntad resista (*ubi necesse*

---

(19) Conviene aclarar este punto. Y para ello debe entenderse tal frase a la letra, no ver en ella retórica alguna. Quiere decirse, en efecto, que Séneca filosofó, según Ganivet, en cuanto originario de Hesperia. Y añadimos nosotros que al punto de colidir con el sentimiento más firme y radical del ciudadano romano. Objetivista y amante de la autoridad, éste exaltaba la obediencia, el respeto a la Ley, la firmeza y constancia de la norma. Lo ha visto muy bien Ortega en una de las lecciones de su curso sobre Toynbee. El romano no esgrimía como criterio la justicia y el subjetivo estimar, pues lo justo era, precisamente, en su sentir, mera secuela del derecho. Con las propias palabras de Ortega: "es decir, que para el romano el derecho no es derecho porque es justo, sino, al revés, que lo justo es justo porque y cuando es derecho" (Cf. *Una Interpretación de la Historia Universal*, lección IX). Naturalmente, el estoicismo implica una actitud opuesta, pues prima lo subjetivo, antepone la justicia a la ley. El estoico era, por cierto, el hombre de la *thésis*, del subjetivo *poner*, en contra de la tradicional creencia griega y romana, la del espontáneo *manifestarse* objetivo (*apófansis*). Pero el estoico, helenista, cosmopolita, aunque estaba en convivencia con el romano, era más afín al cristiano inminente. No se olvide, pues. Juntos, pero no revueltos. En cuanto al españolismo *avant la lettre*...

est resistat uoluntas nostra). De largos siglos, pues, le viene al hispano tal acentuar, con brío del *querer*, el *deber* recoleto. La dimensión subjetiva fundamenta, imprime al menos humano vigor a las normas abstractas, de por sí exangües. Y a tal punto, que casi se llama *deber* porque *se quiere*, no a la inversa, como otros pueblos sienten, sobre todo el romano. ¿No se comprende y se justifica a esta luz el connatural quijotismo español, esa osadía consistente en imponer, contra y sobre la norma abstracta, el individualísimo y voluntarioso interpretar lo justo? Al menos es un voluntarismo tan potente, que tiñe de eticidad o razón práctica la visión del mundo. Pues bien: esta idiosincrasia española también me parece visible en el sentir hispanoamericano. ¿No se aprecia en Bolívar, por ejemplo? Cuando en Angostura prefiere "el sublime título de buen ciudadano" a los de *Libertador* y *Pacificador*, incluso a cuantos el mundo entero pueda darle, sin duda hablaba como político y bajo influencia del clima aún iluminista de entonces. Desde idéntico enfoque y clima, claro está que a nadie se le hubiere ocurrido calificarlo de *Regenerador* –título, por otra parte, más asimilable a otras vocaciones que la guerrera–. Y no obstante, ¿lo habría rechazado en lo íntimo de su ser? Aunque desorbite por hipótesis la curva de su vida, ¿no le hubiera conmovido en otras circunstancias que las de su destino? Baso mi sugerir en cierto quijotismo suyo, desde el cual se reafirma el *libertar* como un *regenerar*. Término e identificación le pertenecen, por cierto: "La perfección del edificio político a que hemos dado principio desde el primer día de nuestra regeneración". Concluyente o no, este subjetivo argumento es muy real en su fondo, pues avizora el *ethos* bolivariano. Parece, en efecto, que sentía lo moral como clave, y justo en estrecha conexión con la hombría: "El verdadero valor –le dijo a Peru de Lacroix, en Bucaramanga– no necesita de otro estímulo que el honor". Pero, en general –y esto es lo que ahora importa–, la actitud vital hispanoamericana, la más hiriente arista en la conciencia del criollo al menos, realza el esfuerzo ético sobre los afanes científicos y técnicos. La *moral* antes que las *luces*. Acaso amenace por el horizonte cierto nubarrón de signo opuesto. Amenazante por exclusivo, claro está. En todo caso, el criollo de pura cepa ha vivido su vida muy a la española, supo contagiarla incluso a sus convecinos. Todavía se expresa en nuestro tiempo

tal sentir. Hace brevísimos años, en una *Conferencia Interamericana*, no pudo menos de confesar Alfonso Reyes su ética esperanza: "El destino de América está en seguir amparando los intentos por el mejoramiento humano y en seguir sirviendo de teatro a las aventuras del bien". A estos fines siempre estuvo presta la lanza de Don Quijote. Quien también se excedía a veces.

Pasemos ahora a otro aspecto del debate. Entre mis oyentes había varios clérigos –todos ellos, en el doble sentido del vocablo–. Uno comentó la tesis de la ruptura histórica. Aunque la aceptaba, parecía desviarla instrumentalmente: pues carece de peso medieval el criollo, pese a la educación religiosa recibida durante la Colonia, ¿no sería aconsejable estimular cierto recuerdo compensador de los valores medievales? Empleó al caso esta expresión: *retorno a la Edad Media*. Por emplearla quien vestía por la cabeza, cobró a mis ojos todo su ímpetu significativo. Y hube de replicar que nada retorna en la historia. Al meditarlo ahora, reconozco lo parcial de mi respuesta. En su exacto matiz, no predicaba ese retorno. Dicha expresión sin duda le vino a los labios por sí sola, fue involuntario repetir de una frase estereotipada. De hecho, aunque en limitado enfoque, apuntaba al "re-conocimiento" de valores vigentes antaño. En suma, recogía *a su modo* las "para-resistencias" a que yo mismo había aludido. Descartada la presunta desviación, la discrepancia ya no era de fondo, sino *metódica*. La califico así acentuando al máximo su etimología de *camino*. Para "re-incorporar" al propio ser la perdida continuidad histórica, parece peligroso cualquier exclusivismo. Aunque nada retorna, todo cuenta. Y debe bucearse en el caudal histórico, en el *sintagma*, siguiendo el orden impuesto por sus objetivos niveles. Por tanto, las lejanías no pueden anteponerse. Forzar el orden del sintagma, equivaldría a falsearlo. ¿Con eficacia vital, por otra parte?.

Desde este relacionar las Edades Media y Moderna, quisiera añadir por mi cuenta algo que juzgo importante. Mentaba de pasada en mi charla –acaso con excesiva prisa–, las categorías *sociedad* y *comunidad*, que Tönnies destacó sociológicamente y Scheler enriqueció en densidad ontológica. Entiendo que ambas van ligadas en su raíz esencial con otros conceptos afines. Lo comunitario parte de un estado vital de confianza,

perfila responsabilidad más allá del mero individuo, realza los sentimientos de respeto y de jerarquía: lo societario, en cambio, corresponde a la típica actitud burguesa –cautela, desconfianza–, limita la responsabilidad al individuo, pierde el respeto al prójimo, deshace la estructura jerárquica. Los conceptos polares de ambas posiciones vitales podrían llamarse *absolutismo* y *liberarismo*. Frente al control central y omnímodo, la dispersión plena de cada quien, el incurioso *laissez faire*, *laissez passer*. En lugar de mando y obediencia, contrato, previo acuerdo de individualidades inconexas. Pues bien: los reajustes más justificados a este liberalismo de la modernidad tienden a *reasumir* –un poco a la manera del verbo *aufheben*, tan básico en la terminología de Hegel– precisamente lo negado. La síntesis, pues, parece perfilarse así: no se exalta un foco ya perfecto, inmejorable en su ser, de origen divino, incriticable, del cual emane toda actividad como despliegue necesario en el tiempo; pero tampoco se tolera ahora un atomismo pluralista y azaroso, constreñido a meras yuxtaposiciones de variación entrópica –es decir, no retornables y confusionistas–; contra ambos extremos, ambiciónase un planificar orientado a retraer cada elemento al lugar de su máxima eficacia, y siempre en trance de rectificación y reacomodo, para la buena marcha de la totalidad. Dicho brevemente, al *absolutismo* centralista siguió su antítesis, el relativismo descentralizador llamado *liberalismo*, y hoy ya se desemboca en una síntesis de ambos, que merece el nombre de *funcionalismo*. A sesgo diverso, aunque afín: ni la sangre ni el dinero, sino el personal valer. Esta posición ya es visible y comprobable en Europa desde el plano de las relaciones internacionales, y diríase que en América se está imponiendo también. ¿Ocurre igual en el ámbito de las relaciones interindividuales? A mi juicio, falta aquí la "resistencia" del pasado. Pues la categoría *sociedad* –tan poderosa en el Continente, tan anarquizada casi– ya ha asimilado en gran parte, y al través de la evolución europea, esa dimensión *comunitaria* del medioevo, es de esperar se siga ampliando con el reasumir, hasta adentrarse por todos los enlaces y vínculos de clases e individuos. La ausencia de visión jerárquica perjudica la orientación funcionalista del presente. Y nadie más obligado que el clérigo a predicar el reconocimiento de la valía personal, en parte por su amor al esquema comunitario, pero ante todo por la raíz

cristiana que involucra. Dicho sea de paso, ¿no avizora ya tal salida al porvenir gran parte de la comunidad americana, al menos cuando habla de revolución sin menoscabo de la libertad, cuando pretende planificar desde los fines comunes sin herir ni irrespetar el arcano de las conciencias, sin entrometerse en los actos de estricto sentido personal? Ello implicaría una franca repulsa de la compulsión –esa degradada e involuntaria secuela del viejo liberalismo indiferente–; y por tanto, cierto refrenar la libertad dentro de sus límites de convivencia, justo para potenciarla al máximo en su efectividad vital. Que América siguiere ya tal derrotero representaría la prueba misma de su estrecho contacto con la cultura occidental. Y creo que así será en definitiva.

Terminemos este comentario al debate con la respuesta anticipada a una posible objeción de fondo. Uno de los asistentes –jurista y buen lector de Kelsen– recogió el sobre donde guardaba mis cuartillas para anotar algunas frases que le sirvieran de recordatorio a su intervención. Al devolvérmelo vi una de la cual no hizo uso: *confusión de lo ontológico con lo axiológico*. Como no había *leído* yo los parágrafos destinados al *ethos* y a la categoría *Colonia*, y sin duda desconocía además mis ideas metafísicas, su anotar fue muy agudo. Desde punto de vista cercano al de Kelsen, sin duda parece objeción radical. En efecto, el transfondo metafísico de cuanto he afirmado adelanta el supuesto de un *deber ser del ser*. No parto de una idea estática del Ser, sino de un dinamismo heraclitano, que sitúa el Ser al final –como *resultado*, según expresión de Hegel–. Y además dicho hacerse no se entiende como espontaneidad del Ser mismo, no se produce en cuanto estricta evolución interna, sino como secuela del libre querer del hombre –lo cual ya está muy lejos de Hegel–. Todo nace en manos humanas, para humano fin y por su actividad. Los actos, entonces, han de calificarse de fértiles y primeros. En lugar del viejo adagio medieval, *operari sequitur esse*, realzo esta fórmula opuesta, de claro linaje activista: *esse sequitur operationem*. Desde tal tesis metafísica no puede objetarse, pues, *confusión* alguna *en el interpretar* o *exponer*, y mucho menos sugerir cierto violentar los límites objetivos de cada dominio. Dicho de otro modo, la *fusión* es de base, real y efectiva, pertenece a la realidad misma; no hay *confusión* por parte del pensar, en

la conciencia del sujeto. Mi realzar el activismo humano, el primado del hacer sobre el ser, pertenece a una corriente filosófica de ya largo alcance y plurales atisbos, pues en una de sus vertientes parte de Hegel –por no incluir a Leibniz como precursor–. No confunde, reconoce; es decir, respeta la estructura misma de lo real. El ámbito de nuestro estar, eso que nos rodea y apremia, no es de estricta índole *natural*, constitúyese humanamente por artificio de *cultura*, es hechura histórica a nuestra imagen y semejanza. El mundo donde de veras afincamos repele la Naturaleza –esa cárcel de la *animalitas*–, y por eso debe llamarse con toda propiedad *mansión humana*. Supo decirlo Léquier: *Dios se retira una vez creado el hombre*. ¿Por qué este irse y desamparo? Justo porque "*Dieu m'a créé créateur de moi-meme*". Creador de mí mismo y de mi contorno idóneo –añado por mi cuenta–. De ahí la humana mansión, la *Vecindad*, esa tarea sin fin y siempre en vilo –cual la piedra de Sísifo–.

(Inédito de 1965)

SEGUNDA PARTE

Cuatro escritores en escorzo

BLANCO-FOMBONA Y LA VIDA

I

LA FILOSOFIA DE LA VIDA EN SUS NOVELAS

1

Los árboles –dice un profundo proverbio alemán– nos ocultan el bosque. Tenía que ser por fuerza la filosófica Alemania quien inventara y gustara repetir esta bella imagen. Con ella afirma que lo concreto y vivo, la tangible presencia en que el Ser se especifica, suele velar al ojo humano la más alta realidad. A su modo, lo había dicho primero, por boca de Heráclito, otro pueblo profundamente filosófico, precisamente el inventor de la filosofía. Y hoy mismo viene a repetirlo Heidegger, cuya idea central, como se sabe, es esa constante especificación del Ser, transformada instantánea e inevitablemente en la opaca ocultación de lo absoluto.

Pero nosotros, españoles e hispanoamericanos, hombres de espíritu latino, apegados a la vida concreta, a la extraordinaria riqueza comprensiva del individual latir, sabemos muy bien que el bosque en sí no es nada sin la plural realización de cada árbol. Para comprender de veras todo lo humano –y humano es el perfil de una nación, de una cultura, de un quehacer colectivo–, no basta mirar por encima y desde lejos, con esa lejanía necesaria para que el bosque mismo, en cuanto tal, se destaque a los ojos, sino que la esencia se corrobora y afirma apodícticamente en el pálpito individual, en cada árbol, por decirlo en función de la imagen apuntada, en cada hoja incluso. Para ver bien –pensamos–, mirar de lejos; pero, además, en visión conjugada a la anterior, mirar de cerca. De cerca y, si es posible, por dentro.

Digo esto para justificar mi conferencia. Pertenece a una serie: "*Historia de la Cultura en Venezuela*". Cuando di el título de la mía –*La filosofía de la vida en las novelas de Blanco-Fombona*–, no sabía yo de la actual denominación de este ciclo. Tan sólo se decía entonces: conferencias de tema venezolano. Mas, no importa. Por la razón antedicha, esta charla mía de hoy, de tema tan limitado, entra y encaja, con perfecto derecho y a modo de mirada complementaria, en la visión global que en principio se imponen las diversas conferencias de este ciclo sobre la Cultura Venezolana. Por virtud de esta misma limitación, nos acercaremos así a un árbol –quiero decir, a un hombre– de esta multitud vital e histórica que es Venezuela. A un hombre, además, quizá muy representativo y cuyas raíces vitales brotan con inusitado vigor de la misma tierra que alimenta esta Cultura. Por su psicología individual, por su especial pensamiento y hasta por su vida misma, no puedo evitar que el escritor Blanco-Fombona me recuerde en mucho ese nervioso potro del escudo nacional venezolano, que, sin bridas ni freno, gozoso en su libertad, trota como símbolo eterno por el inmenso tambor del Llano.

No es fácil la tarea que me he impuesto. Rufino Blanco-Fombona se muestra al lector como un espíritu complejo, contradictorio a veces, dual e incluso múltiple. Nunca se está seguro de cuándo se nos confiesa de veras. Son numerosas las páginas en que nos habla de sí mismo. Suele mostrar en ellas un halo reiterado de sinceridad. Mas con frecuencia excesiva, en el aire mismo de esas afirmaciones desnudas se adivina la sombra tenaz del representante. Blanco-Fombona fue uno de esos hombres que cuidaron mucho del propio personaje. Desde su misma juventud, críticos y poetas le asimilan machaconamente a un artista espadachín como Benvenutto Cellini, o en todo caso, a uno de esos *condottieri* desbordantes de impulso y vitalidad que sólo se dieron en el Renacimiento italiano. Repiten la máscara que el propio Blanco-Fombona gustaba colocarse sobre el rostro. En esas páginas de su *Diario íntimo*, tituladas, no sin cierta complacencia, *Camino de Imperfección*, en nota correspondiente al 2 de abril de 1906, cuando el escritor tenía treinta y dos años, se califica a sí mismo como un "alma del siglo XVI". Definición o invención –para el caso no importa–, es conveniente subrayar que las grandes anécdotas

de su vida, así cómo sus opiniones y tesis en cuanto escritor público, e incluso las páginas escritas para sí mismo en la soledad del gabinete, nos demuestran largamente que Blanco-Fombona ha cuidado con esmero ese personaje ideal de su elección. Es aconsejable, por tanto, que nos detengamos un instante en la lectura de esa nota íntima. Lo que un hombre de veras *es*, lo es también, paradójicamente, en la idealizada visión de su *querer ser*. Dice así Blanco-Fombona:

> "Quisiera, al morir, poder inspirar una pequeña necrología por el estilo de la siguiente:
>
> Este hombre, como amado de los dioses, murió joven. Supo querer y odiar con todo su corazón. Amó campos, ríos, fuentes; amó el buen vino, el mármol, el acero, el oro; amó las núbiles mujeres y los bellos versos. Despreció a los timoratos, a los presuntuosos y a los mediocres. Odió a los pérfidos, a los hipócritas, a los calumniadores, a los venales, a los eunucos y a los seniles. Se contentó con jamás leer a los fabricantes de literatura tonta. En medio de su injusticia, era justo. Prodigó aplausos a quien creyó que los merecía; admiraba a cuantos reconoció por superiores a él, y tuvo en estima a sus pares. Aunque a menudo celebró el triunfo de la garra y el ímpetu del ala, tuvo piedad del infortunio hasta en los tigres. No atacó sino a los fuertes. Tuvo ideales, y luchó y se sacrificó por ellos. Llevó el desinterés hasta el ridículo. Sólo una cosa nunca dió: consejos. Ni en sus horas más tétricas le faltaron, de cerca o de lejos, la voz amiga y el corazón de alguna mujer. No se sabe si fue moral, inmoral o amoral. Pero él se tuvo por moralista, a su modo. Puso la verdad y la belleza –su belleza y su verdad– por encima de todo. Gozó y sufrió mucho espiritual y físicamente. Conoció el mundo todo y deseaba que todo el mundo le conociera a él. Ni imperatorista ni acrático, pensaba que la inteligencia y la tolerancia debían gobernar los pueblos, y que debía ejercerse un máximum de justicia social, sin privilegio de clases ni de personas. Cuanto al arte, creyó siempre que se podía y

> debía ser original, sin olvidarse del *nihil novum sub sole*. Su vivir fue ilógico. Su pensar, contradictorio. Lo único perenne que tuvo parece ser la sinceridad, ya en la emoción, ya en el juicio. Jamás la mentira mancilló sus labios ni su pluma. No le temió nunca a la verdad ni a las consecuencias que acarrea. Por eso afrontó puñales homicidas; por eso sufrió cárceles largas y larguísimos destierros. Predicó la libertad con el ejemplo: fue libre. Era un alma del siglo XVI y un hombre del siglo XX.
>
> Descanse en paz por la primera vez. La tierra, que amó, le sea propicia."

Descanse en paz, repito. Y pidamos todos que esta tierra por él amada le sea leve y justa. Pues a todo juzgador le llega, a su vez, la hora de la justicia. La de la justicia eterna y la de esa otra "tercera vida" cantada por el poeta Jorge Manrique: la de la fama. Es de esperar, y así lo deseamos, que la inevitable sentencia de la posteridad se asiente muy pronto en el amor; quiere decirse, en comprensión serena.

Esto nos lleva a subrayar una segunda razón de la mentada dificultad en nuestro tema. La mejor manera de enunciarla quizá sea esta frase explosiva: Blanco-Fombona fue pura dinamita. Lo fue y lo sigue siendo. No se remansan fácilmente las ondas del tiempo en torno suyo. Aún está demasiado cerca. Su voz resuena todavía, aún se oyen con notas ásperas los ecos. El breve retorno a la patria, tras un cuarto de siglo de destierro, hizo que sus compatriotas le vieran de forma más actual y tangible, más humano, demasiado humano tal vez. De haber muerto en España, en el destierro, sobre todo antes que el dictador Gómez, su gran enemigo, la generación venezolana del 36 sin duda hubiera erigido estatuas a su memoria. Pero se le volvió a ver vivir, y ya sabemos que Blanco-Fombona no vivía para la convivencia, sino para luchar con alacridad contra todo. Pudiera decirse que su lema fue aquel tan caro a Nietzsche: *Vive en peligro*. Y en peligro propio y ajeno vivió, pues sentía en su alma apasionada la severidad del fiscal, y el arrebato de su pluma acusadora cobraba a veces los brillos sangrientos de la espada justiciera.

Bien sabía él –ya lo han oído ustedes con sus propias palabras– que "era justo", pero "en medio de la injusticia". Es preciso recordar, por tanto, y recordarlo como un imperativo, que era noble y generoso su corazón; que sólo por un extremado, pasional sentimiento de su propia verdad malgastó gran parte de su existencia como un *condottiero* de las letras. En la lucha su palabra sabía vibrar con inusitada virulencia, y a veces sus frases restallan como latigazos. Pensemos que mucho del ideal genérico del escritor bohemio de su tiempo, para quien la garra era vida y virtud, vino a sumarse a la proclividad combativa de su propio carácter. La época misma tuvo su tanto de culpa, pues el hombre no se encierra en los estrechos límites de su piel, sino que comienza a ser quien es desde la placenta misma de la generación donde nace. Y así se explica mejor que Blanco-Fombona sintiera como un placer, más bien que como consigna moral, esa constante entrega a la tensa máxima nietzscheana.

Dinamita, sin duda. Y ya se sabe lo peligroso que es arrimarse a ella. Pero dinamita a la que, por deber, ya va siendo hora de que se arrime la crítica de nuestros días. Porque Blanco-Fombona –innecesario debiera de haber sido el señalarlo– es figura de indiscutible valor literario; mas no por ello de valor inanalizable. A gritos nos pide sentencia su sombra.

Por lo pronto, y a nuestros efectos de hoy, hay en su obra una constante, esencial preocupación, que la realza como lección fecunda a la juventud: la de este tema que os traigo, la pregunta angustiada por el valor de la vida y el secreto último del convivir. Además, aunque por un lado algunas viejas críticas destaquen los rasgos violentos de su carácter, nuestra mirada serena debe peraltar con vigor la otra vertiente de su espíritu, la de esa romántica nobleza que tanto amaba, y a la cual jamás deseaba desmentir con sus actos. Habrá podido equivocarse, sin duda se ha equivocado, como por lo demás nos equivocamos todos; mas no olvidemos que se había fijado con verdadero ahínco la difícil norma de no atacar a nadie sin honradez en materia moral, sin caballerosidad en la forma. "Si le ofrecéis una rosa –escribió Rubén Darío–, él va directamente a buscarle las espinas". Quizás se haya pinchado más de una vez sin motivo; pero también es cierto que supo conservar ingénita lealtad en sus reacciones, pues jamás se puso antifaz alguno en el ataque. Muy

bien lo comprendió Gómez Carrillo. "Sin duda es usted violento, loco, todo lo que se quiera, pero es usted leal", le escribió una vez el guatemalteco, según carta que nuestro autor recoge en *Camino de Imperfección*, como reconociendo un reproche que, por lo demás, se hará más tarde a sí mismo en otra página íntima: ¡Este "impulsivo y desgraciado carácter mío"! Y en nota al pie de un artículo –en *La espada del Samuray*–, donde denuncia un vergonzoso plagio de *Fray Candil*, justifica de este modo la limpieza de su lucha: "He atacado a mucha gente, no por placer ni por odio, sino cuando lo creí obra de justicia, o en defensa de ideales generosos. En mis ataques jamás me movió ningún vil interés; jamás ataqué sino a los fuertes; jamás ataqué sino dando la cara; jamás escribí nada agresivo sino firmándolo. No he calumniado nunca a nadie. No insinué nunca acusaciones, sino que las hice siempre con toda claridad; no aludí nunca a mis enemigos eludiendo responsabilidades: comencé siempre llamándolos por su nombre y clavándoles su infamia en la frente. Creo haber sido siempre un hombre honrado, un hombre sincero y, a mi manera, justo".

En esta sinceridad, sin duda un poco ruda y áspera, pero orientada por un inquieto sentimiento de justicia que siempre se ajusta, o pretende ajustarse, a indeclinables normas de nobleza, reconozco una virtud que quizá le venía a Blanco-Fombona de su abuelo asturiano. Y para mí, que soy asturiano también –los asturianos, gusto repetir, porque luchamos dando el pecho, descendemos del oso que mató a Favila–, para mí, digo, no sólo hay en ello un motivo de comprensión, sino una razón de peso para afrontar la dificultad y el riesgo.

Todo esto, claro es, convenía decirlo porque persiste con Blanco-Fombona una confusión muy frecuente: la del escritor y el hombre. Pero el hombre ya es tierra en la tierra, y el escritor está ahí, esperando ese análisis insoslayable, ese juicio definitivo a que está obligada la posteridad desde el sereno fiel de la justicia.

2

Acaso piense alguien: "¿Filosofía en un novelista?" Y otro, que haya leído algo de nuestro autor: "¿Y precisamente en Blanco-Fombona, tan lanzado a la acción en sus novelas, tan hombre de acción él mismo, tan narrador y activo como poco filósofo?" Y en verdad, ciertos textos de su *Diario íntimo* parecen abonar dicha crítica. "Soy impotente para los vuelos metafísicos", nos confiesa una vez, de manera tajante. Y meses más tarde escribe: "No soy filósofo, sino literato". Pero leamos todo el párrafo con calma y descubriremos entonces el verdadero significado de esta truncada frase: "Me preocupan el destino del hombre en general y la idea de justicia. Como no soy filósofo, sino literato, estas y otras ideas se traducen en mí literariamente ¿Qué es mi novela *El hombre de hierro*, bajo su máscara concreta y localista? Es la idea angustiosa de la injusticia triunfante en la tierra; de la Bondad arrastrada por los suelos; una protesta contra la ironía y la crueldad de la vida". Y así vemos que, sin contradicción, y precisándose incluso desde esos opuestos puntos de vista, cabe perfectamente en su pensar una preocupación filosófica, por virtud de la cual cuanto pueda perderse en generalidad, dado su desdén por la metafísica, se gane en concreción y fuerza expresiva por la encarnación literaria. Vamos a comprobar que esta declaración de Blanco-Fombona es verdadera; que en todas sus novelas, y no sólo en la citada, hay, ante todo y sobre todo, e incluso perjudicando a veces el plano mismo de lo narrativo, una preocupación esencial, una pregunta constante por el sentido de la vida y por el secreto último de la felicidad sobre la tierra. Y veremos, de paso, el esquema más aparente de esa filosofía suya de la vida, así como la evolución que la experiencia del vivir fue imprimiendo a su apasionado filosofar.

Naturalmente, vamos a quedarnos en el ámbito exacto de esa actividad meditadora. Es decir, cuidaremos de no quitar ni añadir. Procediendo sin mirada mezquina, pero sin indebida generosidad. Es sabido que en crítica todo regalo es mezquindad. Quiere decirse que, en rigor, todo añadir es una manera cortés de subrayar lo que falta. Y en estos menesteres no hay más limpia actitud que la correspondiente al

perspicaz consejo de Aristóteles, al comienzo de su *Etica Nicomaquea*: "No afanarse por alcanzar otra precisión, en cada género de problemas, que la consentida por la naturaleza del asunto".

Por lo demás, hay en Blanco-Fombona material bastante para no sentirse tentado a dar gato por liebre.

3

Pero antes de entrar de lleno en nuestro tema, conviene precisar el significado que doy a la expresión "filosofía de la vida". Por lo pronto, queda excluida toda referencia a las posiciones doctrinales de los filósofos, particularmente algunas así llamadas desde los últimos años, y entre las cuales suelen citarse, por ejemplo, las de Bergson y Ortega. Cuando digo "filosofía de la vida" me refiero a una actitud intelectual del hombre, sea o no filósofo de profesión, por la cual se pregunta y responde sobre el sentido de nuestro vivir. Sabido es que, por el hecho mismo de ser hombre, todo el mundo tiene, como propiedad espontánea e indeclinable, una cosmovisión o concepción del universo. Se ha dicho con bella frase que hasta el más aislado pastor de cabras tiene un alma metafísica. Ser hombre es, precisamente, ese estar en una peculiar relación sentimental con su contorno. El mundo no es jamás nuda Naturaleza, sino organizada visión. Mundo es perspectiva de una conciencia. Ahora bien: esa cosmovisión, en cuanto espontánea, la goza el hombre como fácil herencia. Es don recibido graciosamente de la realidad espiritual donde mora, aunque adjetivado por su individualidad psíquica. Ya vió Dilthey que los "temples vitales" forman el estrato inferior de las cosmovisiones; es decir, el contenido oscuro de la "imagen del mundo", plano previo o infraestructura de la llamada por él "idea del mundo". De este modo, la cosmovisión resulta, en el fondo, un sentimiento vivo de nuestro estar-ahí, y del cual es preciso partir en toda actividad filosófica del intelecto. Por eso dijo Dilthey que "la filosofía es más que pensamiento", y añadió que "el conocimiento no puede retroceder más allá de la vida". Por eso,

también, algún filósofo ha observado con certero ingenio que filosofar era ante todo un desnudarse de la concepción del mundo recibida, para poner en su lugar una construcción intelectualmente trabajada. Esta construcción, cuando se logra mediante riguroso meditar los problemas propios de los filósofos puede ser calificada de *filosofía* en sentido estricto; cuando, por el contrario, olvídase de tecnicismos y toma la inmediatez del vivir como objeto único, tenemos el caso especial de esta expresión: "filosofía de la vida". Como de suyo se comprende, tal actividad es de carácter intelectivo, aunque no siempre cobre el rigor formal del filosofar técnico ni el material analizado sea casi nunca filosofemas de escuela, sino cierto sedimento del vivir, que ahora precisaremos, y el cual se conoce por la vieja frase de "experiencia de la vida".

La idea de "experiencia de la vida" ya había sido destacada por Aristóteles –al referirse a una *frónesis* o conocimiento moral ínsita en los individuos particulares–. Mas es idea, pese a su ancianidad, que no creo haya sido estudiada con la debida atención, aunque existe un reciente ensayo de Spranger así titulado. He visto referencias en Hume, Goethe, Dilthey, Spengler, Ortega. Nadie duda las haya en muchos más. No consiste –para adelantar su nota negativa– en un saber formulado intelectualmente y con los caracteres peculiares a una proposición científica. Por el contrario, trátase de un empírico tomar contacto con diferentes situaciones de la vida, mas de modo que los resultados se hagan lección y trasciendan la particularidad de los casos para ser aplicable, con previsión no lúcida aunque segura, a los análisis deliberativos de nuestro futuro. En suma: un modo especial del saber, caracterizado acaso por su resistencia a la formulabilidad. No todo el mundo goza por igual de este talento. Unos lo tienen siempre a mano, cual consejo seguro; a otros siempre se les escapa y enturbia. Como ustedes ven, la experiencia de la vida muestra así dos caras o dimensiones: se refiere al pasado, del cual procede; pero apunta al porvenir, que influye y preforma. Tal es el material inmediato de lo que he llamado "filosofía de la vida". Ahora se comprenderán bien los límites que la separan, tanto de la espontánea actitud ante el mundo o cosmovisión, como del filosofar *sensu stricto*. Advirtamos, de paso, que tal actividad intelectual no es congénita a todo novelista, por la misma razón

que no es consustancial con todo hombre. En todo novelista habrá por fuerza una *cosmovisión*; en pocos hay una *filosofía de la vida*. Es natural que así sea, pues en la cosmovisión *se está* por fuerza, mientras que la filosofía de la vida implica el planteamiento intelectual del problema mismo de nuestro vivir, con el subsiguiente esfuerzo resolutivo.

4

Y entramos en nuestro tema.

Vamos a considerar cinco novelas, siguiendo el orden cronológico de publicación. Las dos primeras constituyen, tanto por su problema como por el título mismo, una pareja evidente. Son: *El hombre de hierro*, de 1907, y *El hombre de oro*, de 1915. Las dos siguientes también se nos presentan del brazo. En el fondo, la temática es común a las cuatro. Las primeras muestran dos hombres luchando con la vida: uno de ellos sucumbe, el otro triunfa. En las siguientes trátase de dos mujeres. *La mitra en la mano*, novela de 1927, nos introduce en el drama de una pobre víctima; *La bella y la fiera*, publicada en 1930, es la historia de una mujer de mente fría que dirige con pulso firme su existencia. Estas cuatro novelas son algo así como cuatro formulaciones convergentes de una misma visión de la vida. Leyéndolas se tiene la impresión de que al autor no le interesaba la anécdota relatada, sino la lección que se desprende. Dicho interés pasa, ya sin disfraz, a un primer plano con la quinta novela, lanzada en 1933. El título mismo lo proclama: *El secreto de la felicidad*. Sólo que esta ultima novela no puede colocarse en el mismo nivel de las anteriores. En ella, la visión del autor ha cambiado, ya es otra su filosofía de la vida.

No voy a hacer una exposición detenida de los argumentos. Ni hay tiempo para ello ni sería pertinente. Un acercarse excesivo sólo haría resaltar detalles que en último extremo ocultan el esquema común. Basten someras indicaciones, las suficientes para que ustedes vean conmigo, tras la anécdota, la categoría, tras el acontecer concreto, el planteamiento del problema y la insinuada respuesta del autor.

Ante todo, *El hombre de hierro*. Es irónico y cruel este título, pues dicho "hombre de hierro", Crispín Luz, el héroe –si héroe puede llamarse–, es, en verdad, un pobre diablo. Todas las virtudes morales le abonan. Es un hijo excelente, un trabajador infatigable; y tan leal al amo, que con toda inocencia defiende sus intereses hasta casi bordear el código; amigo cordial e inocuo, esposo amante y ciego, ciudadano ejemplar en la cohorte innumerable de los trabajadores anónimos. Ningún vicio le aferra. Vive y se desvive por los suyos. Nació para servir a los otros, no para gozar de la vida y domeñarla. Y es que al pobre Crispín le falta ambición y le sobran escrúpulos. Carece de esa cualidad del pícaro, por muchos considerada como una virtud, que es la "viveza", el desenfado moral. Ya se adivina el "premio" otorgado por una sociedad autocalificada de cristiana. Sus hermanos le desprecian, sus amigos y compañeros de trabajo se ríen de él o le odian, su esposa termina por buscar alicientes fuera del matrimonio: hasta su misma madre, cuyo favorito es un logradísimo ejemplar de "viveza", se irrita con él y le da constantes muestras de desamor. Como contraste y fondo, un coro de ambiciones y ridículas vanidades. Del sentir de tal coro, dice un personaje: "No se tiene fe en los principios, ni en los esfuerzos, ni en los hombres, ni en nada". Crispín es una de las pocas personas de excepción que el autor nos presenta. Pero a Crispín le vemos bajo una luz burlona, despiadada a veces, casi cruel. No hay pasión en su alma, energía en su espíritu, altivez en su conducta, sangre ardiente en sus venas. Le manda el amo, la madre, la mujer, los hermanos los amigos... Crispín no nació para este mundo. Y este mundo, esta sociedad, que en rigor lo sabe, se venga de él escarneciéndole. La maldad sufre por el ajeno bien y, como inconsciente defensa, abruma al bondadoso con sarcasmos.

El hombre de oro –la segunda novela– representa el contraste con *El hombre de hierro*. Camilo Irurtia, el nuevo protagonista, va a mostrarnos un modo de triunfar en la vida. Su pasión básica es la avaricia. Para él no hay Belleza, Verdad ni Bien que no se reduzca al más despiadado ahorro. Y a la más despiadada usura. He aquí cómo nos lo presenta el autor: "De simple tenedor de libros en modesto almacén, Irurtia fue subiendo, subiendo. Primero prestaba a los compañeros de trabajo. ¡Oh! poca cosa

y a un interés muy módico: nada más que al cincuenta por ciento. Yo te doy un duro, tú me das dos. Muy sencillo. ¡Y tan generoso el pobre Camilo: nunca que pudo se negó a prestar estos servicios! También solía empeñar algunos objetos. Al que no era empleado en el almacén, al que no conocía, ¿cómo iba a prestarle dinero sin ciertas precauciones, pocas, sencillas: algún relojito de oro, alguna sortija con piedras? A veces no daban sino un simple papel, un pagaré. En suma: nada, casi nada. Pero el pobre Camilo era tan ahorrativo, que fue guardándolo todo, sin gastar apenas ni un céntimo, sin distracciones –ni siquiera un cigarrito los domingos–, y con mucho sentido del orden, hasta permanecer descalzo cuando estaba en la habitación. ¡Y qué sobriedad! Un huevito, un panecillo. ¡Nada de vinos, de licores! ¡Cómo no iba a tener acumulado lo que otros malgastan en lujos, en vicios! Por fortuna, ya vivía mejor, y Camilo se consagraba de preferencia a prestar dinero a gente más seria que empleaditos de almacén: a los empleados del Estado; y a otro negocio mejor: a la retroventa de casas. ¡Lo que sabe de casas Camilo, y cuántas posee ya en todos los barrios de la villa! Dios es justo. Dios protege a los buenos".

La pasión de Camilo, "el hombre de oro" esta vez un título sin guiño irónico–, era el dinero. Y ya se sabe que el dinero es como la miel: todos acuden como moscas donde se encuentra. "No es filósofo –dice burlonamente Quevedo en uno de sus *Sueños: El mundo por de dentro*–, no es filósofo el que sabe dónde está el tesoro, sino el que trabaja y le saca". Pero la gente prefiere sacarlo sin trabajar, y para ello da en una curiosa y trabajosa manía: la de acrecentar el caudal del rico. Todos se disputan el privilegio de ayudarle a pensar, descubrirle filones, concederle honores y ensalzar sus virtudes. Y cuando la única virtud –aunque extremada– es la del ahorro proclive a la avaricia, la gente piensa que un hombre tan ordenado en su economía personal sin duda sería excelente para administrar los haberes públicos. Y así es como "el hombre *de* oro" llega a ser el "hombre *del* oro" –según *calembour* del autor–. Quiere decir que Camilo, el avaro, es nombrado Ministro de Hacienda. Un triunfo que no había soñado jamás, que ni siquiera estaba en su ámbito de ambiciones, pero que le otorgaron casi por fuerza. El triunfo que da la sociedad, no por premiar el mérito, sino por satisfacer intereses y miras egoístas.

¿Qué lección nos ofrece el autor? Es indudable un primer contrasentido. Cuanto conduce al logro de la vida eterna más bien parece un estorbo en ésta. Tal contradicción es la vida misma. La innegable realidad redúcese a que el hombre se muestra como un animal de presa. *Homo homini lupus*: el hombre es un lobo para el hombre, piensa con Plauto, el cómico latino. Es la misma sentencia afirmada en *La lámpara de Aladino*, un libro de 1915, publicado, por tanto, el mismo año que la novela del avaro. Dice así: "El hombre continúa siendo el mismo animal feroz que ha llenado siempre de lágrimas y de sangre las páginas de la Historia. Cada nuevo progreso humano no es un triunfo moral del hombre sobre sí mismo, no es un menoscabo de la bestia, sino hábil mejoramiento de la ferocidad". Y lo que en estas líneas parecería apesadumbrada definición, en una notícula del mismo libro, bajo el sorprendente título de "*El Código, enemigo del bello vivir*", más bien se transforma en máxima. "Los más astutos –afirma–, los más fuertes, los vencedores sólo merecen perdurar. El resto no es sino escoria: abono de la suprema minoría. Y esa escoria, ese vil abono de sangre y huesos, mayoría de cretinos y de cobardes, es, por desgracia y mengua, quien hoy legisla, juzga, encarcela y extermina en nombre del universal pavor. Las leyes llevan enaguas: por algo son femeninas. Cuantos eunucos pululan sobre la tierra se acogen al Código, incapaces de un rasgo de varón".

Se ha subrayado por algunos críticos el sentido nietzscheano de Blanco-Fombona. En los rasgos sobre su vida y carácter –que antes esbozaba a ustedes para que pudieran servirles como término de comparación con su propia filosofía de la vida, y así relacionaran la teoría con la práctica–, hubo por fuerza que mentar al filósofo del Superhombre. Diversas páginas de nuestro autor pudieran muy bien avalar tal tesis. Y hasta cabe una explicación que muchos sociólogos acogerían con agrado: Blanco-Fombona hereda el culto al Héroe. Dice en *Camino de imperfección*: "Pertenezco, por parte de padre, lo mismo que por la rama materna, a familias que fundaron o contribuyeron a fundar y consolidar el país en la época de los españoles, y que luego dieron próceres a la Independencia; familias en las que se mantiene vivo el culto de los Héroes". Y refiriéndose más concretamente al Superhombre, en otro libro, *El espejo de tres*

faces, hallamos esta encendida apología del hombre de excepción: "La crueldad en el Superhombre, cuando sobreviene, es siempre ocasional, en defensa de su ideal o de su obra. Lo permanente en él es el altruismo. El genio concilia en sí oposiciones inconciliables... ¿Qué ha hecho en la vida? Ha iluminado, faro en la soledad, caminos oscuros, desconocidos. Ha hecho surgir la vida del caos. En suma: ha creado".

Pero si bien hay, en efecto, cierto sentido nietzscheano en su obra –como todos los textos antes citados destacan en grado mayor o menor, sobre todo el referente a "*El Código, enemigo del bello vivir*"–, en otras páginas se desdice tal posición o se adjetiva de tal modo, que lo acentuado viene a ser, no la libertad íntegra en lo moral –como sucede en el derrocamiento nietzscheano de los valores–, sino precisamente lo contrario: la defensa exaltada de los valores más altos, el vigoroso sentimiento del deber y del honor. Podría decirse que Blanco-Fombona *cristianiza al superhombre*. Lo siente con todo ímpetu, pero lo coloca al servicio del espíritu y de la más rígida moralidad. Hace de él un Don Quijote aguijoneado por el ansia de desfacer entuertos. Y digamos, de paso, que Don Quijote y Hamlet representan, a su juicio, dos valores positivos del hombre; son prototipos que conjugan dos formas de la gran antinomia humana: la del pensamiento y la acción. "Don Quijote –escribe en *El espejo de tres faces*–, el hombre de acción que a sus horas razona como un filósofo. Hamlet, el hombre de pensamiento, el espíritu de vacilaciones, que, llegado el momento, se lanza a la acción y actúa como un impulsivo. Doble retrato de la Humanidad. Doble retrato doblemente contradictorio. Ambos llevan en sí la antinomia humana, ambos representan acicate y freno, verso y reverso, pensamiento y acción. ¡Hombres!" Y muy expresivamente, comenta: los demás son "peleles".

Para apreciar mejor este sentimiento del *superhombre cristiano* en Blanco-Fombona, dejémonos de frases y opiniones y acerquémonos, por uno de sus escorzos, al *ethos* o sistema valorativo plasmado en su obra, con la esperanza de lograr así su vivo retrato moral. Servirá al caso cierta página en la cual habla con entusiasmo del cubano Manuel Sanguily, uno de los tribunos de la libertad. En ella cita estas contestaciones a una encuesta:

"-¿Cuál es la pasión más sublime de la naturaleza humana?"
"-El sacrificio por una idea."
"-¿Cuál es la palabra más triste?"
"-Opresión".
"-¿Qué rasgo de carácter admira más en el hombre?"
"-La energía".
"-¿Cuál es su héroe predilecto?"
"-Bolívar."

Y Blanco-Fombona comenta: "Nada le pinta mejor". Afirmemos nosotros que también le pintaría a él, a Blanco-Fombona, y de cuerpo entero. Su héroe, en efecto, fue Bolívar, su abracadabra, la energía; su odio, la opresión; su pasión y cruz, el sacrificio por la idea. Cree con toda fe y entusiasmo en la idea; es decir, en el poder y en la fuerza del espíritu. En su libro *Motivos y letras de España*, escribe con orgullo de intelectual: "Un Gobierno enérgico, sin trabas, rodeado de bayonetas, se preocupa, sin embargo, de la pulgada de acero que puede tener una pluma".

Pues bien: cuando un espíritu desborda energía vital, odia la opresión, le conmueve un gozoso sentimiento de sacrificio por los más altos ideales, jamás podrá decirse de ese espíritu que vaya orientado por pragmatismo alguno. No es la inconfesable ambición ni la utilidad lo que busca; aspira, indudablemente, a la plasmación de un ideal, y un ideal jamás se forja *terre à terre*, estudiando cautelosamente las debilidades de nuestros semejantes, la facilidad de los caminos, la economía del esfuerzo, sino mirando a las estrellas, a los valores, al insobornable mandato de éstos en la conciencia. La usual y más aparente interpretación de estas novelas de Blanco-Fombona que ahora comentamos, sin duda debe ser rectificada. No da la razón a la sociedad que humilla al bueno, ni reconoce tampoco como fines lo que tan sólo vale como medios. Por el contrario, pone sin piedad en la picota a esa sociedad y a esos instrumentos de dominio por ella amados. No se trata de una simple interpretación mía, aunque acorde con el perfil moral del autor, latente en sus páginas íntimas y ensayos. En apoyo de la tesis expuesta hay un testimonio de excepción: el del propio novelista. Por los mismos días que sale al mundo su primera novela, anota en su carnet ciertas líneas que no será

preciso citar, pero en las cuales es incontrovertible una amargada crítica de la sociedad donde sitúa al pobre "hombre de hierro". Y al final de esa crítica acerba, aunque no le nombre, bien se ve que piensa en Crispín, pues exalta "ese jovencito de vergüenza que lleva con dignidad su vida, que se come lo que gana y conquista el derecho –orgullo de varón– de mantener a una mujer".

Por si esta declaración no bastare, aún podemos recurrir a la historia de sus libros, que Blanco-Fombona narra al final de *La lámpara de Aladino*. Dice así: "El hombre de hierro, un hombre de gelatina, un hombre honrado, pero sin malicia ni voluntad, es víctima de la vida. El hombre de oro, un avaro, un enérgico, una voluntad berroqueña con absoluta carencia de escrúpulos, triunfa. Al primero le falta lo que se necesita en el medio en que vivió, lo que tiene su pueblo: pillería. Por eso sucumbe. Al segundo le sobran espíritu de ahorro y constancia en el esfuerzo: virtudes de que carece su patria. Por eso se mete a todo el mundo en el bolsillo. En resumen: el primero carece de elementos personales de combate –necesarios en la sociedad donde vive, y fracasa; el segundo posee condiciones –que la sociedad donde vive no posee , y se impone".

¿Cuál será, por tanto, la sentencia final de nuestro autor? Creo podría condensarse así: junto al sistema de los fines y valores –que Blanco-Fombona peralta con pasión– está el sistema instrumental de los medios. Ambos sistemas se necesitan en la vida, se relacionan con el binomio hombre-sociedad. De faltar uno, la vida sólo perdona a quien goce de los medios, hunde sin temblor de conciencia a quien se aferre a los valores. No debiera ser así, pero así es. La vida es la madrastra del hombre.

Considero difícil y aventurada la búsqueda de mayores precisiones. Tampoco, a mi juicio, las perseguía el autor. Le bastaba la pregunta esencial por el sentido de la vida, tan urgente y angustiosa en su ánimo. Por su obra están perfiladas con robusto trazo las grandes líneas de su concepción de la existencia, sin que sea posible dudar del mensaje. Pero los detalles, si bien se insinúan a veces, no siempre permiten determinar

categóricamente cuándo revelan doctrina del autor o encubren recursos novelísticos en el soplo creador del personaje.

No obstante, hay dos momentos de interés en *El hombre de hierro* que quizá convenga señalar. El primero aproxímase a la clásica distinción entre la visión de Dios, la del mundo y la del propio hombre. Dice así: "Cada quien posee dos valores: el intrínseco y el que se le asigna en el mercado social". Y aunque añade que por eso se "aspira a merecer el mejor concepto público", bien sabemos nosotros que el orgullo de Blanco-Fombona sólo podía elogiar el valor intrínseco, no ese mentido aspecto social y externo, tan apreciado por los vanidosos. El segundo momento viene a ser una crítica, no de la vida referida a lo individual, sino a lo colectivo. Y aunque destaca en primer término al personaje, de hecho apunta a una visión de la patria plena de dinamismo y de afán creador. "¿Por qué derrochaba Mario –se pregunta– su caudal de energías, su almacén de ingenio, su acopio de ideas, en vanas, estériles charlas? ¿Qué enfermedad de la raza, qué morbo del terruño influían en aquel hombre, como en tantos otros, para impedirle canalizar, en propio bien y en bien de sus semejantes, ninguna idea? ¿Por qué se amodorraba en la inacción, como si no tuviera músculos ni cerebro?"

5

Pero el tiempo apremia y es preciso andar ligero. Otras dos novelas nos aguardan. No les fatigaré con detalles excesivos.

La mitra en la mano narra el drama de Marta, una viuda joven, rica y hermosa, de indudable bondad, cuya desgracia consiste en el contraste de su temperamento ardiente y de su débil carácter. En amor –y el amor es la vida toda de una mujer– Marta cierra los ojos "vencida antes de combatir". El deseo ajeno casi es para ella destino ineluctable, y lejos de valerse de sus encantos femeninos, los sacrifica ingenuamente, con todo candor. Anhela la felicidad serena del hogar, siente en lo hondo la virtud y la desea. No la logra porque sus voliciones no saben conservar la tensión

de los anhelos virtuosos. La vida fue generosa con ella; tan sólo le negó una mediana fortaleza para resistir el fuego temperamental. Eso le bastaba para vencerla y gozarse en su amargura. Y así, la vemos recibir el castigo cruel en el momento mismo que la sociedad premia al seductor. No falta el sarcasmo habitual, condensado en la carta que da fin a la novela: "Las virtudes cristianas de usted le hacen famoso. Me ha conmovido mucho el saber que, gracias a su persuasión y a su apostolado, esa pecadora de Orotinta a que usted se refiere abandona la vida de disipación y va a Colombia o a Curaçao a meterse monja. Ese mérito se hará divulgar en los diarios por los días de la elección de usted. Considérese desde ahora como Obispo de esa Diócesis...".

La protagonista de *La bella y la fiera* es, precisamente, la hija de Marta, la pecadora de Orotinta. Mas en nada se parece a su madre. "Marta –escribe Blanco-Fombona–, débil de carácter, no ha sabido dominar el de Griselda. No ha sabido disciplinarlo. La niña se ha ido acostumbrando a imperar... Sabe dominarse, disimular, halagar, seducir; con diplomacia lúcida, pacienzuda y sinuosa, logra salirse con las suyas. Por encima de simpatías, de preocupaciones, del mismo orgullo; por encima de todo, en una palabra, coloca lo que a su interés convenga, lo que su egoísmo repute necesario. Para ella no existe nada en el mundo, sino ella misma. Tiene el instinto certero del conquistador".

Ya adivinarán por este retrato, por este perfil moral que de Griselda traza el novelista, cuál será su destino en la vida. No importan los detalles. Griselda triunfa –triunfa a su modo– porque logra aquello a que aspira. No es la virtud su norte, como lo fue para su pobre madre, para el bueno de Crispín Luz, el ridículo "hombre de hierro". Como Camilo, el avaro, Griselda, sedienta de poder, no reverencia los valores más altos, no sabe de ellos siquiera; confundiendo los fines con los medios, sólo anhela disponer de los resortes del mando, del dinero fácil, de la regalada molicie y de la sonrisa amable –no importa si en el fondo sincera– de la sociedad donde vive. Fue hecha para el mundo, y el mundo, que lo sabe y la teme, la adulará aún más que a una reina, pues es la amante de un déspota cruel, nunca ahíto de sangre. Una vez más, el novelista está dictando dura sentencia contra la vida.

Quizá piensen ustedes que generalizo demasiado; que un caso es sólo un caso, una historia, una historia. Responderé afirmando que el autor pretende algo más que meros retratos individuales; su afán es fijar el eterno arquetipo humano. Expresamente lo confiesa en la dedicatoria de esta obra, cuando dice: "¿Recuerda usted mi novela *La mitra en la mano*? Aquélla fue la novela de la madre. Esta es la novela de la hija. *La mitra en la mano*, novela de la mujer víctima de su temperamento; *La bella y la fiera*, novela de la mujer que por el sexo domina. Aquélla es juguete de un cura bribón; ésta domina a otro bribón: un déspota. Ambas obras se complementan, sin depender una de otra. Ambas contienen aspectos efímeros de una sociedad. ¡Y ojalá que pudiesen contener también, no sólo caracteres, sino algo del eterno arquetipo humano!"

Esta misma generalización la pone Blanco-Fombona a cuenta de algún personaje. Por ejemplo, he aquí cómo piensa Blandín, el ensotanado seductor de *La mitra en la mano*, sobre su pequeño mundo de Orotinta: "Si aquel pueblo resulta incómodo cuando abomina, ¡qué fácil de ser dominado, y qué ameno para habitar, si se sabe fingir y se le engaña! Al fin, como el resto del mundo". ¡Como el resto del mundo! Por todas partes esta fórmula, que Blanco-Fombona no expresa con palabras, pero a la cual apunta con toda claridad: Dios protegerá al bueno, pero aquí abajo la sociedad simpatiza con el malvado. El bien no puede triunfar, como no tenga en el puño y sepa usar con energía los necesarios instrumentos de dominio.

6

La quinta novela, *El secreto de la felicidad*, significa un viraje en su concepción de la vida. Un viraje importante, para el cual los años cuentan en mucho.

Finaliza el 1932. Blanco-Fombona, desde Madrid, se dispone a publicar parte de su diario íntimo, el segundo volumen, titulado *Camino de imperfección*, donde se desgrana el período que va de 1906 a

1914. Ahora el escritor tiene ya cincuenta y ocho años. El tiempo, cual el agua del río con el canto rodado, ha ido puliendo las duras aristas de sus impulsos iniciales. Al releer sus anotaciones, el diarista se siente otro, está viendo su juventud desde fuera. Por eso escribe en una nota final: "Soy el primero en lamentar el excesivo espíritu de combatividad que se descubre en esas páginas". Para que nadie dude de la benéfica acción del tiempo, añade: "No quisiera que quien lea olvide las fechas". Y explica así: "Cuando empezó a escribirse {este diario}, el autor era todavía joven: alrededor de treinta años. Desbordaba en ideas, sensaciones e intemperancias moceriles. No podemos censurarle que fuese impetuoso y un poco petulante. Todo aquel que no resulte un opilado sacristán es así, cuando mozo. Lo propio de la lluvia es que moje, y del viento, que sople. Ahora el autor casi dobla aquella edad treintañera. Casi pisa los umbrales nevados de la senectud. Como hombre de madurez, piensa, siente y obra dentro de la unidad del carácter. Aquel que fui, no soy. Que no haya, pues, confusión".

Pues bien: precisamente a finales de 1932 Blanco-Fombona medita y escribe otra novela: *El secreto de la felicidad*. Leyéndola se aprecia inmediatamente el cambio esencial de espíritu. Estamos ya muy lejos de aquel sentido nietzscheano, aunque consustanciado a un gran rigor moral, de 1907 y de 1915. Muy lejos también –aunque parezca desmentirlo la mera cronología– del espíritu de la segunda pareja novelística. Cuando aparece esta novela de ahora, el escritor y el hombre ya han realizado una catarsis definitiva en su íntimo ser. Quizá le ayudara a ella su novela anterior, *La bella y la fiera*, donde se complace en describir, no a la bella Griselda, sino al otro personaje, al dictador, es decir a su encarnizado enemigo. Elimina así, mediante el arte, su veneno interior. Pues Blanco-Fombona se sentía envenenado de resentimiento. En julio de 1912 había escrito en su *Diario*: "Mi corazón no puede olvidar. Este dolor inmerecido y prolongado, esta persecución sañuda y odiosa, este destierro que parte en dos mi vida, todo este drama de la barbarocracia desencadenada en mi contra, ha entenebrecido mi carácter, emponzoñado mi alma. Pierdo la confianza en mí mismo. Observo que me torno tímido y huraño. Soy otro". Pero ahora, en 1932, aunque continúa en el destierro –¡veintidós

años, Señor!–, mira el drama de su vida con serenidad estoica. La pasión juvenil se ha calmado, como se remansan al fin las aguas turbulentas. Ya no mira sólo su vida personal, la suya propia, sino ante todo la vida misma, el vivir de todos, las perspectivas diversas, las íntimas e inevitables contradicciones que forman el meollo de la existencia. Y su mirada se hace así más perspicaz, más penetrante, más honda. Ahora comprende mejor y juzga menos.

El héroe de esta novela, Luis Carmona, parece su *alter ego*. Mejor aún: como en el libro hay dos hermanos, Carmona el poeta y Luis el político, así había dos hombres en nuestro autor. Y ahora lanza el político a la vorágine de la vida, mientras conserva al poeta en neutral posición contempladora. Luis Carmona será la experiencia misma; su hermano, el poeta, asimilará la lección que del experimentar se desprenda.

Deseo hacer una alusión –una alusión tan sólo, pues no hay tiempo para más– al hecho, a mi juicio esencial, de que esta novela, a diferencia de las otras, muestre en rigor una forma propia del género dramático. Diríase que fue concebida y escrita primero como obra teatral. Y ya se sabe la honda diferencia de visión en ambos géneros, con las inevitables consecuencias que entraña. El novelista suele estar agazapado tras alguna conciencia, gusta de mirar desde dentro y, a ser posible, desde perspectiva constante. El dramaturgo, en cambio, deambula por el mundo exterior para lanzar, desde múltiples posiciones, miradas furtivas y contradictorias, que carga a la cuenta de cada personaje. Pudiera resumirse así: fanática subjetividad del novelista; tolerancia objetiva del dramaturgo. No juzgo, sino defino. Lo importante es destacar que esta pluralidad de centros de conciencia, consustancial con la función del dramaturgo, significa una garantía de comprensión y de objetividad.

El héroe de ahora, Luis Carmona, es un político cuyos ideales de gobierno están plenos de sentimiento moral. Con mayor intensidad que nunca, el autor pone a prueba la eficacia de la moral para la vida. Hace decir al protagonista, resumiendo de paso su carácter: “Sin una finalidad ética superior, nuestras luchas equivaldrían a las del ciego instinto. El tigre lucha por comer”. Sólo por comer. Y añade: “La mayor actividad

del hombre, sin el fin ético, equivaldría a la actividad del huracán o de la centella".

Este hombre honrado rechaza un puesto ministerial, y los suyos –la familia, los amigos y partidarios– le increpan. Las apetencias de poder no suelen ser pacientes. Pero el político tenía razón. Lo demuestra el que poco después entra por la puerta grande: como Presidente del Consejo. Es el momento dramático en que se decidirá la valía de sus principios. Una lucha sorda comienza. Todo y todos le tientan. Sintiéndose acosado, este político moralista exclama con melancólica comprensión: "Hay amigos peligrosos; exigen imposibles. ¡Cuántos hombres públicos, a quienes llamamos bribones, no habrán sido sino débiles!"

Carmona se defiende bien, pues su moral es férrea. Mas, como todo hombre, también tiene su talón de Aquiles. La debilidad de Carmona es una muchacha. Linda de nombre y de rostro, de quien se siente perdidamente enamorado el maduro hombre público. Por una simple joya, pone ésta al político en la disyuntiva de dos renuncias: la del amor o la moral. Y Carmona cae.

Las consecuencias forzosas de ese momento de debilidad las irá sufriendo Carmona en el exilio mismo. Poco a poco, la defección de los amigos. Al fin, le abandonan también hija y esposa. Esta le reprocha, al marchar: " ¡Cuánto mal nos has hecho, Luis!" Carmona, emocionado, replica: "No; yo, no. La vida es la que nos hace mal a todos". Y ya para sí: "Resulta que nadie es malo, ni los malvados". Su amarga experiencia le hace comprender que no es el hombre mismo el culpable, sino el vivir. "¿Qué ley ciega y malvada rige el mundo?"

La lección es dura, pero matizada. De quienes más queremos proviene el mayor dolor. Y también puede haber, en quien nos causa el mal, un fondo de amor por nosotros. La hija amada corre a los brazos del enemigo. Linda, la muchacha que hundió la vida de Carmona, ahora que le ve solo, abandonado de todos, viene a él, no se sabe si por arrepentimiento o por cariño. Y el autor, viéndoles marchar del brazo, estrechamente unidos hacia el futuro, filosofa: "La vida no es lógica ni ilógica; es arbitraria. Un hombre todo rectitud, en plena irregularidad.

Una mujer frívola, una coqueta, sacrificándolo todo por amor. La vida, como la lanza de Diomedes, cura las heridas que inflige".

¿No es inevitable el recuerdo del esquema moral de Voltaire? "La misma fuente, la codicia, produjo tantas cosas buenas como malas", escribió éste en su *Ensayo sobre las costumbres*. Y con mayor generalidad: "Aunar lo mejor con lo peor, es una de las propiedades de la naturaleza humana".

7

Es hora de terminar. Resumamos. En las primeras novelas Blanco-Fombona cree poder tomar una posición definitiva contra la vida y los hombres. En los hombres está el mal, y para defenderse de ellos es preciso utilizar sus mismas armas. Todo en la vida es previsible; para vencer, una doble fórmula: valores y energía en los medios. O sea, el "superhombre cristiano". Pero ahora Blanco-Fombona ya no está tan seguro. Tras la necesidad del acontecer vital se ha introducido un factor nuevo: el caprichoso azar. De hecho, todo está mezclado y el azar es el gran mezclador. Junto a esta tesis, de tono más pesimista, de menor ímpetu, pero de más dolorido sentir, brota algo hasta ahora ausente: la comprensión. Esta mixtura que es el hombre ya no puede ser juzgada con rigor. A los conceptos orgullosos de *sinceridad* y de *justicia*, Blanco-Fombona adelanta otros dos: *comprensión* y *perdón*. Ya no piensa, con Plauto: *Homo homini lupus*. De pronto, late en el fondo enternecido de su corazón la conocida frase de Terencio: *Homo sum, nihil humani a me alienum puto*. Libérrimamente traducido: Nuestra finitud humana es más acreedora al perdón que a la sentencia.

(1955)

II

EL ESCRITOR DESARRAIGADO

1

Andrés González Blanco, en inteligente estudio sobre Rufino Blanco-Fombona –"español de sangre por los cuatro costados"–, destaca con vigor el acendrado españolismo del novelista. "Pocos españoles nacidos entre el Mediterráneo y el Cantábrico –llega a escribir–, quieren tanto a España como este hispanoamericano". Y sin duda no eran vanas palabras las suyas. González Blanco le conocía muy bien, y por ello su testimonio tiene valor de excepción. Sus primeros contactos con el literato caraqueño fueron anteriores a la época en que éste fijara su residencia en España; tuvieron por ocasión diversos viajes veraniegos a la península. Más tarde le trató en París. Al fin, cuando estalla la guerra del 14 y Fombona se instala en Madrid, el viejo diálogo amical se reitera día a día: "Nos hemos estado encontrando todas las tardes durante más de un año en el Ateneo". Una nueva ocasión aumenta la cordialidad. Los veranos de 1915 y 1916 –añade– los pasamos en Luanco, "pueblecito astur donde ambos tenemos parentela y donde reposan las cenizas de los abuelos suyos y míos". Pensad en dos escritores, dos novelistas, conviviendo en un puertecito pesquero que es, además, el solar de sus mayores, y cuya colonia veraniega era tan escasa que apenas alcanzaría el centenar de personas. Yo, que he veraneado allí, sé muy bien de las inevitables charlas y paseos, de las forzosas horas de Casino, del encuentro constante. ¡Cómo no iba a conocerle González Blanco! A todas horas testigo de su vivir, estudiaría sus reacciones con los veraneantes y contertulios, en la playa, en la mesa de juego, durante el largo paseo crepuscular, a la luz lunar –que da aire de espectro al minúsculo campanario de Santa María–. ¡Qué de horas propicias a la confidencia, al sentir franco, al diálogo fraterno!

Cuando González Blanco destaca de manera tan radical el españolismo de este venezolano, tenía, no cabe duda, fuertes y poderosas razones para afirmarlo.

Pero, en rigor, no era necesario recurrir a testimonio ajeno. El propio Blanco-Fombona lo confiesa repetidas veces y de ardorosa manera. El año 1932, por ejemplo, en amplia nota intermedia a *Camino de Imperfección* (*Diario de mi vida*, 1906-1914), estampa estas palabras: "En Madrid me he quedado viviendo muy a gusto; en Madrid he fundado la Editorial América, en Madrid han nacido algunos de mis hijos y en Madrid, acaso, moriré". Al año siguiente, en nota final al mismo diario, leemos: "En España he residido seguidamente más que en otra república, incluso la nativa, si no se cuentan los siete primeros años de inconsciencia pueril. Salí de mi país, la primera vez, a los diecinueve años. No he vuelto a vivir allí, seguidamente, veinte años como en España, ni diez, ni cinco". Y añade esta efusión cordial: "Creo que en España terminaré mis días. No siento ningún deseo de alejarme de este suelo generoso. España me ha dado lo que me negó mi tierra nativa: algo parecido a una patria".

¿Fueron en verdad veinte años seguidos en España? La frase no es enteramente exacta en su aspecto exterior y cronológico, aunque sí lo sea en lo esencial de su espíritu. De hecho la vida de Blanco-Fombona fue muy cosmopolita. No parece haber permanecido más de diez años en parte alguna, salvo en los iniciales de puericia y adolescencia –desde 1874, que nace en Caracas, hasta 1893, cuando en cobro de una precoz y afortunada experiencia revolucionaria viaja a Estados Unidos como estudiante y cónsul–. No obstante, al escribir lo citado ya iba en camino de diez años de ininterrumpida residencia en la península, montados, a su vez, sobre otros diez más nerviosos de vida española, pues a ellos pertenece el no breve lapso de 1918 a 1925, durante el cual fue cónsul del Paraguay en Toulouse, editor en Madrid [20].

(20) En el *Apéndice* titulado *España en la vida de Blanco-Fombona*, verá el lector curioso algún andamiaje documental al caso.

Insisto en tales datos porque esta larga convivencia con los españoles y este sentido españolista del escritor venezolano suscitan una cuestión interesante, más amplia que la del caso mismo, por trascender lo personal. Es ésta: ¿Hasta qué punto un escritor, sea español o hispanoamericano, que viva entrañables años en Hispanoamérica o en España, podrá gozar, íntegra y hondamente, la nueva ciudadanía literaria? Pregunta que se apoya en esta otra, más general: ¿Cuáles son los límites espirituales entre España y las repúblicas americanas de habla castellana? No es problema superfluo, sino tangible y real para numerosos individuos. En nuestros días, por ejemplo, una gran parte de los escritores e intelectuales españoles, en número extraordinario por cierto, está viviendo –y muriendo también, cuando la hora llega–, por tierras americanas, en México sobre todo. Y a todos ellos, sin duda, les muerde en carne viva tal sentir.

2

Para lograr respuesta adecuada –con garantía de eficacia y exactitud–, quizá sea aconsejable limitar su alcance y ceñirla al caso de Blanco-Fombona. En éste, al menos, se cumplen las condiciones previas de manera ejemplar: largos años de permanencia en España, amor acendrado a lo español; pero, además, en él hallamos, con el planteamiento del problema, su propio y personal responder.

Antes conviene –para precisar mejor el perfil de ese amor a España– releer sin prisas algunas páginas –todas ellas del diario *Camino de Imperfección*– donde este venezolano se confiesa. Así se comprenderá mejor el íntimo matiz de la respuesta. Y al paso –no se olvide que es doble nuestra finalidad–, plantéase por sí solo el problema general, irá resonando la humana condición tras el concreto perfil de una vida.

Abramos el diario. Es el 30 de septiembre de 1913, al final de los felices años de Europa. Hace un mes que el escritor ha comenzado su segunda novela: *El Hombre de Oro*. Trabaja con fe, aunque la novela sólo se terminaría dos años más tarde, en Madrid. Ahora, para descansar, está

en una playa francesa, jugando alegremente al amor con dos barajas. Y de pronto se pone serio, filosofa: "De América y de España podrán decir los europeos y los yanquis cuanto mal quieran; pero no podrán negar que existe, tanto en España como en América, el culto del hogar; que vibra sana y vigorosa la célula social: la familia. Nuestra corrupción es política, lo que vale decir, de la calle, de la plaza pública".

No podía saber entonces que antes del año estaría otra vez en la península de manera más reposada, sin apresuramiento viajero, por razón de la primera guerra mundial. "La gran guerra –confiesa– me obligó a salir de estampía para España". Desde San Sebastián, el 1 de septiembre, declara: "En Francia nos place vivir. A España la amamos. ¿Por qué? Porque sí. La respuesta pueden darla, mejor que nuestros labios, nuestros corazones, nuestros instintos, la ignota herencia que dejaron en las células de nuestro organismo nuestros abuelos. Somos carne de su carne, espíritu de su espíritu. Por ella somos. ¿Cómo no hemos de amarla? Cuando recuerdo a Montalvo, cuando recuerdo a Juan Vicente González, cuando recuerdo a Bello, cuando recuerdo a Baralt, cuando recuerdo a José Martí, los mejores, los más altos espíritus de nuestra América, que sintieron la grandeza de España, ¡cómo vamos nosotros a permanecer indiferentes al pisar su suelo! Recuerdo la impresión que me produjo a media noche, en la estación de Zaragoza, el año de 1896, la primera vez que venía a España, el rasgueo de una guitarra y el canto de un hombre. Era un canto que yo había oído muy niño en la casa de mi abuelo materno, español".

Cinco días después, todavía desde San Sebastián, donde ve rostros franceses que le hacen recordar la famosa "andalouse de Barcelona" cantada por Musset, considera el espíritu español en relación a *l'esprit francés*. Y al hilo de su meditar, quizá no olvida que hace años había escrito de sí mismo: "*un alma del siglo XVI*". He aquí su meditación, tal cual la transcribe en el diario: "España hace las cosas por salir del paso; hace lo que necesita, aunque salga mal. Se contenta con la acción por la acción, y a otra cosa. Es pueblo menos artificioso que Francia, más espontáneo; en resumen, más pasional. Carece de superior capacidad política; pero es de gran energía y fiereza. Es también el país de la imprevisión. Todo lo ha

tenido, todo lo ha perdido. España fue el primer grande Estado moderno de Europa, la primera gran potencia y la mayor potencia colonizadora después de Roma. Todo cedió en poco tiempo, todo vino abajo. Lo único que preocupa de veras a este pueblo soberbio y fervoroso, es la eternidad. El español, tan naturalmente lleno de su propia estimación y de su propia personalidad, no se humilla sino ante Dios, y aspira a que su propia personalidad sea imperecedera, su alma, inmortal. El catolicismo le va muy bien. En el fondo no le preocupa sino el más allá, la inmortalidad de su alma, la perduración de su personalidad". (Recordemos nosotros que por aquellos meses, desde las páginas de *El sentimiento trágico de la vida* –vale decir, desde la plaza pública–, Unamuno vociferaba, casi de impúdica manera, esa hambre de eternidad.) Y Blanco-Fombona añade: "En el francés priva la razón razonadora: discute; en el español priva la pasión: al instante alza la voz, alza la mano. Es el pueblo, hoy por hoy, más anacrónico de Europa. Posee este raro diamante: carácter. Conserva el alma del siglo XVI. Pero al decir *España*, ¡qué gran cosa decimos! *España*: grande expresión. Esta palabra no evoca sólo un sitio geográfico. Evoca un alma nacional, un carácter, uno de los pueblos modernos que han contribuido a hacer y rehacer la historia del mundo".

No puede dudarse de la emoción del diarista. Sin embargo, ya nos ha dicho que ama a España, pero en Francia le place vivir. Por eso, en este comienzo forzoso de la estada de veinte años a que nos referíamos, mientras goza la gracia madrileña añora la cosmopolita Ville Lumière: "Quedamos instalados en Madrid, en una casa nuevecita: 25, calle del Marqués de Urquijo, cerca del precioso Paseo de Rosales. Pronto esperamos estar de regreso en París". Y a Francia viaja, en efecto, al terminar la guerra; aunque para retornar a España otra vez, ahora ganado definitivamente, con más íntimo amor y menos "literatura". Se ha casado en 1917 y llegan los hijos. Su negocio editorial exige dedicación continuada. Los años han ido posando su versátil fondo cosmopolita. Escribe sobre problemas literarios, trata día a día con sus amigos españoles. Los hijos crecen. Y al fin, en 1932, cuando redacta la citada nota final a *Camino de Imperfección*, ya puede –ahora, desde lo hondo del sentir– soltar este ahogo que hoy angustia a muchos inmigrantes europeos: "En España no

he tenido otra ambición sino la de legar a mis hijos, nacidos en Europa, una patria que por la dignidad de su vida política merezca este nombre. Tiemblo a la idea de que el drama de mi vida se repita en ellos".

3

Pero ya es hora de dar la anunciada respuesta. Decíamos que había una, en efecto, en la obra de este novelista venezolano, cuyo doloroso destierro por todo un cuarto de siglo le llevó a convivir fraternalmente con los españoles. Figura en el libro *Motivos y Letras de España*, publicado en 1930, donde recogió algunos de sus artículos en los periódicos madrileños *El Sol y La Voz*. Exactamente, en el trabajo titulado *La ciudadanía literaria de España*.

Gómez de Baquero, crítico de reconocida solvencia, había presentado en la prensa el problema de la unidad de la lengua y la independencia literaria. Pensaba concretamente –era la situación de entonces tan opuesta a la actual– en los escritores hispanoamericanos que vivían en España de modo permanente, en íntimo contacto con lo español, impregnándose de este espíritu y rezumándolo en sus escritos. Y su pregunta era: "¿A qué república literaria pertenecen? ¿A la nuestra o a la de origen?" Blanco-Fombona, quien siente el caso como propio, pues le duele en la carne, interviene: "Podemos contestar sin vacilar: a la de origen, como no haya renunciado a su americanidad". Es tesis opuesta a la de Baquero, quien había escrito: "Un literato oriundo de la América española y formado en ella, que se establece en España durante largo tiempo y se avecinda, por decirlo así, en nuestra república de las letras..., se incorpora al ambiente literario español".

Como se desprende de sus palabras, el amor a España de Blanco-Fombona –acendrado y sincero– no implicaba renuncia alguna de hispanoamericanismo ni de venezolanidad. Eran para él amores compatibles, de posible coexistencia jerárquica. Los relacionaba, sin duda, con la unidad de la lengua, pero también con la propia idiosincrasia nacional,

pues piensa: “Cuando un pueblo se emancipa políticamente, es que ya su pensamiento se ha hecho libre”. Siempre echaba Blanco-Fombona las ideas por delante, como corresponde a escritor que sentía con pasión la extraordinaria fuerza del espíritu. Creía, por tanto, en una conciencia supranacional, a la cual pertenecen *velis nolis* todos los súbditos de las naciones componentes, el intelectual sobre todo; conciencia que viene a ser como una especificación libre de la unidad espiritual, por razón de la comunidad de lenguaje.

Apresurémonos a añadir que aún no hemos dado el perfil íntegro de su respuesta. Se falsearía de quedarse en lo dicho. Hasta ahora sólo hemos ofrecido el primer plano de la cuestión. Queda otro, que a Blanco-Fombona parece preocuparle mucho más. Ese grado de convivencia, de simbiosis espiritual con el alma española –que es, por definición, dato esencial al problema planteado por el crítico español–, en rigor no podía admitir un corte radical, una separación plena. Con el mismo fervor que sentía su venezolanidad, siente también Blanco-Fombona su españolismo. Por eso pone un importante distingo al tajante aserto anterior. Y escribe a continuación de lo citado: “Pero agreguemos que no puede la crítica española considerarlo con la misma indiferencia que si se tratase de un chino, por poco que ese escritor haya influido directa o indirectamente en su nuevo medio literario, o por poco que su nuevo medio social haya influido en él”. Venezolano, pero españolizado, podríamos resumir ahora su tesis. Y en apoyo de la teoría, recurre a los ejemplos. Cita al belga Maeterlinck y al suizo Edouard Rod, entre otros, cuyos nombres no han sido silenciados por la crítica francesa ni se consideraron simples extranjeros. Cita también el caso de Henry James, hermano del filósofo William, avecindado en Londres. Y el de Baralt.

Al recordar a éste, a Baralt, poeta e historiador, primer criollo académico de la Española, muerto en Madrid el 1860, Blanco-Fombona, con súbito arranque pasional, reprocha a España su olvido. El hecho es, por desgracia, cierto. Lo olvidan los historiadores de la literatura como lo han olvidado los lectores. Mas ¡cuántos otros españoles del mismo siglo dejaron de contar en las almas! Mencionemos algunos, bien conocidos en su tiempo. ¿Quién se acuerda hoy de Estébanez Calderón, de Gil y

Carrasco, de Pastor Díaz, de García Tessara, Hartzenbusch, Bartrina, Querol, López de Ayala, Tamayo...? ¿Quién lee en estos días, aunque a veces cite, a escritores aún más recientes y de tan hondo surco en la conciencia nacional española, como Costa, Sanz del Río o "Clarín"? Es la dura ley del oficio. El breve instante de la muerte abre por fuerza un largo y sombrío silencio. "La inmortalidad –escribe con evidente optimismo el filósofo Henri Gouhier– comienza con la muerte del último testigo". No piensa, al afirmarlo así, que el rico no suele ser generoso. Y por otra parte, ¿conduce pensamientos y sentires, de veras se lee y cita con fervor al poeta Baralt en las letras venezolanas? ¿Significa algo vivo y vigente en el diario latir cordial de su patria de origen?

Cierro el libro de Blanco-Fombona y pienso en el comedido poeta Rafael María Baralt, tan académico, tan opuesto al potro cimarrón del escudo nacional. ¿Cómo se sentiría en lo íntimo, venezolano o español? ¿Y quiénes amaron en su día sus decires, quiénes aprovecharon su lección? De aceptar la tesis sustentada por Blanco-Fombona, el escritor de Maracaibo sería ante todo venezolano, pero también, y en grado sumo, español. Los frutos de la inteligencia son ubicuos, no requieren determinados climas, como las plantas. Ambas literaturas debieran estudiarle. La tesis parece justa y noble. Y sin embargo... ¿No viene a destrozarla cruelmente y por ambos lados la realidad de los hechos? ¿No resultará, acaso, que Baralt ha perdido gran parte de su ciudadanía de origen, sin beneficiarse con ello de la adoptada? (21)

---

(21) No falta agitación en la vida de Baralt. al menos hasta que se remansa en Madrid. Pueden distinguirse tres etapas: veinte años de infancia y formación; diez de lucha política en Venezuela; veinte años de desarraigo. Precisemos algo más. Apenas nace, el año 1810, en Maracaibo, sale su familia para Santo Domingo, y vuelve a los once años. Cinco después, en 1826, parte para Colombia con su tío. Cuando retorna a Maracaibo será por muy poco tiempo, hasta 1830. Ha cumplido veinte años y comienza, bajo el signo político-militar, la segunda etapa de su vida. En 1831 es nombrado teniente. En 1835, al producirse la sublevación de oficiales, está con Vargas. Es el momento exacto de la mitad de su existencia. Bajo otro punto de vista, cabe dividirla en dos, y afirmar al caso que comienza su etapa académica. En efecto, empezó a escribir su *Historia antigua y moderna de Venezuela*. En 1841 está conclusa y se marcha a París para editarla. En cierto modo, comienza ahora la etapa tercera que hemos mencionado, la del desarraigo, pues aunque regresa a Caracas sale casi inmediatamente para Londres, en misión diplomática (1842). En 1843 entra en España,

Al fin, cierro los ojos. Recuerdo los antiguos sofistas. No el sofista en sentido peyorativo, claro está, cuya imagen deformada nos legara Platón, sino el verdadero, hoy rehabilitado. Rememoro aquellos "sabios" viajeros que lograron tan libre expresión de pensamiento y fueron un revulsivo admirable a la tradicional cosmovisión de las ciudades griegas. Eran intelectuales puros, pero desarraigados, sin raíces fecundas en sus tierras. ¡Cuántos españoles de hoy deambulan forzosamente por las nuevas ciudades, cual en su tiempo deambularon los sofistas! Y me pregunto, no sin cierta melancolía: ¿Puede vivir, cumpliendo a fondo su misión, un escritor desarraigado? ¿No necesitará el espíritu, como el menesteroso gigante Anteo –y cuanto más puro fuere, de más insistente modo–, ese

---

a revisar ciertos archivos, y en Madrid se queda. No olvida, sin embargo, su terruño. En el poema *Adiós a la Patria* –de título significativo–, une a la despedida amor y ruegos: "¡Adiós, adiós, te queda!", exclama sintiéndose "ausente del hogar, en tierra extraña"; pero termina así: "No te duela mi suerte, / no maldigas mi nombre, no me olvides !, / que aún vecino a la muerte / pediré con voz fuerte / victoria a Dios para tus justas lides".

Casi veinte años –en madurez fecunda– reside Baralt en Madrid. Hasta la muerte. ¿De qué le sirvió el trasplante? He aquí algunos datos. El P. Blanco en *La Literatura Española en el siglo XIX*, lo excluye de sus breves referencias a escritores venezolanos, por incluirle dentro del cuadro de escritores españoles; pero, al citarle, dice: "No debía hallar cabida, rigurosamente hablando, en este lugar el egregio venezolano..." Don Juan Valera no le menciona entre sus ciento cincuenta y dos poetas del *Florilegio de Poesías Castellanas del siglo XIX*, pues dice "me propuse, desde luego, excluir a los hispano-americanos, y coleccionar sólo poesías castellanas de los españoles peninsulares". (Entre éstos aparece Ros de Olano, nacido en Caracas). Valbuena Prat no cita siquiera el nombre, en su *Historia de la Literatura Española*. Le excluye también Díaz-Plaja, en *La Poesía lírica Española*. Sí aparece en el *Diccionario de Literatura Española* editado por *Revista de Occidente*; pero éste incluye en principio la literatura hispanoamericana, y como venezolano le cita.

Hartas razones nos conducen a esta tesis: para el criterio *nacionalista* de los historiadores literarios, *sólo cuentan los nacidos dentro de un territorio nacional.* Es, en suma el mismo estatuto territorial que practican hoy algunas cancillerías, para las cuales no existe otra nacionalidad que la de nacimiento. Por lo demás, siempre parece brotar un cierto rencor contra el compatriota en exilio. Para salvarlo, se precisa la altura extraordinaria de un Andrés Bello, el insólito estro de un Rubén Darío. El espíritu nacionalista sólo se siente generoso cuando tal generosidad le aprovecha. Por eso pretende apropiarse de cuantos valores trasciendan las fronteras y desdeña a quienes de hecho le sirvieron. Es la dura ley de la lucha por la vida. Ante tal conducta, nos viene de modo inevitable el recuerdo de estas amargas palabras de Einstein: "Si la teoría de la relatividad se acepta, Alemania me considerará alemán y Francia dirá que soy un ciudadano del Mundo; pero si mi teoría se juzgare falsa, Francia afirmará que soy alemán y Alemania recordará que soy judío".

ciego, vigoroso, vivificante contacto con la madre tierra? De hecho, quizá sea tal existencia desarraigada una curiosa especie de suicidio ontológico. No el del hombre en carne y hueso, claro está, es decir en cuanto individuo de la especie, pero sí en cuanto espíritu; *a fortiori*, un suicidio del posible escritor que haya en él. Late aquí un complejo problema sobre el cual no puedo detenerme ahora. Baste afirmar que el espíritu pide altura y autonomía de vuelo, anhela pureza extremada, y sin embargo –por esencial paradoja–, todo lo humano al aire, sin profundas raíces en la tierra nutricia, pierde vigor y vida. El humus que es su cimiento no sólo funciona como requisito al salto; es el material mismo en que toman cuerpo todas las obras del espíritu. La carne, el medio físico, el ambiente ethológico, no se nos yuxtaponen como elementos, son partes de la totalidad. Cuerpo, alma y espíritu se compenetran en cada ente como *producto lógico* –o sea, siempre están al mismo tiempo, son uno para el otro–. De ahí que el individualismo potenciado del *uomo universale* implique una retirada, cierta *anábasis* a las altas cimas del verbo, por la cual pierde contactos materiales, disminuye su eficacia, enajena su poder plasmador sobre otras almas. Puro espíritu intransferible, cierra de golpe las puertas de sí mismo. El hombre, el escritor, todo intelectual, sólo consigue el goce de la espiritual convivencia –de esa simbiosis generosa donde vierte lo mejor de sí– en cuanto logra ceñirse a la vieja definición aristotélica, es decir si continúa siendo en profunda entrega, pese a su vuelo –un auténtico *zoón politikón*, una criatura consustancializada con el íntimo estremecimiento de su *ciudad*. Sólo así cumple su vocación de intelectual sin mácula. Y de nada sirve –para el dolorido sentir– la posible tesis, más piadosa que real, de que entre en juego otra misión suya: la del actuar como drástico revulsivo a las cosmovisiones de ciudades ajenas. Por pregnante que fuere en tal quehacer, en nada se aminora el callado grito de su vida.

(1955)

APÉNDICE: ESPAÑA EN LA VIDA DE BLANCO-FOMBONA

En beneficio de algún lector no apresurado y de ánimo agradecido, esbozo aquí, desde luego en manera incompleta, el tumultuoso curso vital de Blanco-Fombona el perfil de sus inquietos setenta años de existencia. Aunque se subraya la publicación de las principales obras, debe entenderse que este aspecto de su actividad –sin duda máximo, primero desde el punto de vista de su vocación vital– sólo tiene a nuestros fines afanes complementarios. Lo básico consiste en asentar documentalmente el trabajo anterior: *El escritor desarraigado*. Divido el curso de su vida en tres partes, en base a su exilio de "Gomezuela". Dicho exilio dura todo un cuarto de siglo, prácticamente la mitad de su vida adulta y justo en el lapso de plena madurez y fecundidad. Añado confesiones, juicios y testimonios diversos que sirvan para dar color y evidenciar sus estados de espíritu. Pero las citas más importantes al caso –no lo olvide el lector–, son precisamente las que sugirieron este *curriculum vitae*, es decir las de sus personales reacciones ante España.

1: ANTES DEL EXILIO (1874 -1910)

1874 Nace en Caracas, el 17 de Junio. Confesará a Carmona Nenclares: "Abuelos de mi padre, el Marqués del Toro y don Fernando de Toro, fueron los primeros generales que tuvo nuestro país cuando la sociedad colonial se levantó contra España. Abuelos de mi madre, los Palacio de Barinas, también contribuyeron a crear la República. Los Toro vivieron luego desterrados. Los Palacio tampoco obtuvieron grandes provechos de sus sacrificios por la Patria. Mi abuelo paterno, el abogado don Rufino Blanco Rada, aunque de origen conservador, contribuyó a fundar el partido liberal en Venezuela, en odio a la interminable dictadura conservadora del general José Antonio Páez... Mi padre, siendo diputado, votó con otros cuatro ciudadanos el derrocamiento de las estatuas del

general Guzmán Blanco... Somos siete hermanos, todos en el destierro. . . Perdí a mis padres muy joven. Me tocó ir a vivir con el abuelo materno, don Evaristo Fombona, asturiano. A su lado acabé de formarme; a su lado y al lado de mi tío don Manuel Fombona Palacio, hombre nobilísimo, de mucho saber, escritor y poeta clásico" (Cf. *Vida y Literatura de Rufino Blanco-Fombona*). Andrés González Blanco presenta así su familia: "La familia de Blanco-Fombona, por el lado paterno, es de la más antigua cepa española, y perteneciendo a la aristocracia de la Colonia era gente que rebosaba de orgullo. Los nombres de algunos de ellos, miembros del Ayuntamiento de Caracas en el siglo XVII, figuran en altivos documentos dirigidos al Rey de España con motivo de querer conservar sus preeminencias de aristócratas. En los siglos XVIII y siguiente figura esta familia Blanco en los fastos de la colonia; y a esa familia Blanco pertenecía la madre de Bolívar y la madre del Presidente Guzmán Blanco. El abogado don Rufino Blanco entroncó con los Rodríguez del Toro, cuarto marqués del Toro y el general Fernando Toro, ambos próceres de la independencia americana, y ambos los primeros generales que en 1810 dirigieron tropas insurrectas contra las autoridades españolas. Don Rufino Blanco, que murió siendo senador de Venezuela, fue el padre de Rufino Blanco-Fombona. Por el lado materno, su abuelo, don Evaristo Fombona, castizo y clásico prosista, que fundó la Academia Venezolana de la Lengua, correspondiente de la Real Española, Consejero de nuestra Legación en Caracas y personaje de enérgico relieve, era de mi pueblo, de Luanco, en Asturias. En Venezuela casó con una señora Palacio, hija de uno de los prohombres de la independencia venezolana y sobrina de don Manuel Palacio Fajardo, políglota y diplomático, primer historiador de la República y primer ministro de Hacienda de Bolívar" (Cf. *Hombres Representativos de América*).

1890-91 Cadete en la Academia Militar.

1892 Tiene 18 años. "Se enroló como soldado voluntario en la revolución contra el Presidente Andueza... En aquella revolución ascendió por su valor y sus servicios desde soldado raso a ayudante de campo del general Antonio Fernández, más tarde Ministro de Guerra de Venezuela" (Cf. el citado estudio de González Blanco).

1893-94 "Triunfante la revolución, se le mandó a los Estados Unidos en realidad a terminar sus estudios, pero con el título de cónsul, aun sin tener la edad reglamentaria, y señalándole como sede consular la ciudad de Filadelfia... Allí permaneció dos años cumplidos, y más años hubiera permanecido si no le ocurre una noche, en Nueva York, yendo en compañía de César Zumeta, dar de palos a un borracho que se burlaba del acento español del futuro poeta" (Cf. Carmona Nenclares).

1895 Regresa a Venezuela, ya con evidentes afanes de escritor, pues inicia su colaboración en *El Cojo Ilustrado*, la cual continuará, al parecer, hasta 1909.

1896 Sale para Europa. Escribe Carmona Nenclares: "Fue a Holanda como agregado de la Legación Venezolana. En un viaje rápido llega a Barcelona y a Madrid. Era la primera vez que pisaba tierra de España y el recuerdo de aquel viaje ha quedado persistente en su espíritu".

1899 De regreso en Venezuela, interviene con criterio liberal y legalista en la vida política. Pero las costumbres políticas eran muy rudas entonces. Prueba de ello, el famoso "duelo" con un edecán del Presidente Andrade. "Fue un duelo bárbaro, a la americana. El militar estaba esperando tras una esquina, y al salir Blanco-Fombona de una visita, como a las seis de la tarde le cayó a tiros. Blanco-Fombona, sin inmutarse, desde el centro de la calle en donde estaba, empezó a contestarle a los disparos con otros disparos.

Resguardado contra la esquina, el militar no era fácil blanco, y nuestro escritor, a medida que disparaba, se le iba acercando" (Cf. Carmona Nenclares). No hubo sangre, pero fue detenido y encarcelado. A consecuencia del lance, embarca para Estados Unidos. "Era joven. No tenía dinero. Dió lecciones de español en Nueva York para ganarse la vida. De los Estados Unidos pasa a las Antillas, ejerciendo el periodismo en la República dominicana. Este país nómbrale cónsul en Boston" (Cf. Carmona Nenclares). Aparece en Caracas, imprenta de *El Cojo llustrado*, un libro poético, *Trovadores y Trovas*. He aquí el juicio de Díaz Rodríguez: "Nervioso, inquieto, sensual y triste, superiormente organizado para el arte, en este su primer libro, flor de juventud, se nos presenta con las dos manos colmadas de primores, ya que de igual modo afina y abrillanta el dardo de oro de su verso, como cincela –copas rebosantes de perfume– los períodos de sus bellas prosas rítmicas" (Citado por González Blanco).

1900 Es nombrado, bajo el gobierno de Castro, secretario general del Estado Zulia. Era presidente en dicho Estado Benjamín Ruiz, quien representaba la tendencia militarista. Un grupo de militares intenta detener al secretario. Tras las palabras, dialogan las pistolas. Tres militares heridos. Proceso, sobreseído al mes. Aparece el folleto *Ignacio Andrade y su Gobierno*, para "liquidar" el "duelo" del año anterior. E igualmente, un volumen de narraciones: *Cuentos de Poeta* (Maracaibo).

1901- 04 Cónsul General de Venezuela en Amsterdam. Edita a toda prisa un violento folleto: *El Negro Benjamín Ruiz*. Viajes por Alemania, Rusia, Italia, Inglaterra, España. Frecuenta el centro cosmopolita de entonces, París. En 1904 aparecen dos obras suyas en Madrid: *Cuentos Americanos* y *Pequeña Opera Lírica*. Fue un período fértil en amoríos y duelos

civilizados. Un escritor francés exclama: "He comprendido a todos los revolucionarios de Venezuela viendo sobre el terreno a Blanco-Fombona" (Citado por González Blanco). En 1904 escribe Rubén Darío la semblanza que años más tarde, en 1943, recogerá Blanco-Fombona como prólogo a su última obra lírica, *Mazorcas de Oro*. He aquí dos fragmentos de dicha semblanza: "Gustaba largamente del buen vino de España, del excelente acero, de la carne en flor. Se exaltaba con facilidad, mas de la violencia pasaba en un instante a la blandura". "Mas cuando dice *Vida* es de verdad, y parece que se desnudase, que se pusiese a pleno sol en el orgullo de su animalidad, con el ímpetu viril de hacer cosas fuertes, naturales, primitivas, que manifiesten energía, músculo y voluntad".

1905 Ha vuelto a Venezuela. Se le nombra Gobernador del Territorio Amazonas. Su actuación en favor del indio origina otro ataque bárbaro, del cual se defiende a tiros: "A promedios de 1905 ocurrióme un drama sangriento mientras ejercía la gobernación del Territorio Amazonas. Caí preso. Entonces escribí en la cárcel de Ciudad Bolívar mi novela *El Hombre de Hierro*" (Cf. *El Modernismo y los Poetas Modernistas*, III, 3).

1906 Anota en el segundo volumen de su *Diario* (*Camino de Imperfección*): "Viene –¡por fin!– la orden de libertad. Está aquí desde antes de ayer, según me informan. Sin embargo, aún no me excarcelan. Esta misma negligencia, que ha presidido a todo el proceso, me mantiene enjaulado ya va para diez meses. En la cárcel de Caracas, apenas he sentido la prisión. Excepto salir, he gozado de libertad absoluta". Queda libre el primero de Mayo. Ahora mora, solitario, al pie del Avila. Edita la novela escrita en la cárcel. Se aburre y se divierte. El 15 de Noviembre, confiesa en su Diario: "El juego necesita de hombres serenos, de sangre helada, de

temperamento opuesto al mío. Yo me apasiono. Y el apasionamiento, en juego, es la perdición. Sólo que pongo ahora en jugar, y lo pondré por algún tiempo, mientras no solicite mi actividad otra cosa, el mismo ímpetu, la misma fiebre que pongo en cuanto acometo". Dos fechas después, anota: "Anoche –para celebrar mi onomástico– di un banquete de veinticuatro cubiertos. No hubo discursos. Tampoco hubo agua. El agua fue el champaña". Y el 20 de Diciembre: "En Macuto perdí jugando el domingo 6.000 bolívares. Vengo a Caracas a ver de reponerlos y pierdo 32.000 bolívares más".

1907 Mediado el año, sale para Europa. Vive en Amsterdarn y se enreda en amoríos. Súbito viaje a París. En *El Modernismo* (III, 2), recuerda esta época: "Por aquel tiempo –comienzos del siglo XX– vivía yo mi juventud alegremente. Dinero, mocedad, salud, despreocupaciones, amor del arte, del placer, de la política, de las aventuras, del peligro... ¿que me faltó? Los demás –y aún yo mismo– esperaban de mí cosas estupendas. ¿Qué cosas? No podría precisarlo. Me batía en duelo, sin odio, por quítame allá esas pajas; tenía amiguitas, caballos, perros, escopetas, espadas; habitaba un coquetón apartamento en la Plaza de la Magdalena, en París; escribía versos; defendía, desinteresado, las causas justas; era campeón del ideal... Los treinta años cantaban en mi corazón canciones dionisíacas. Era feliz".

1908 Continúa su vida cosmopolita. Constantes viajes y diversiones, cuyo relato llenan numerosas páginas de su *Diario*. En Julio se embarca, en accidentado viaje, para Venezuela. Lanza *Letras y Letrados de Hispano-América*, editado en París.

1909-10 Secretario en la Cámara de Diputados. "Trabajo, trabajo; pero la actividad es mi elemento. Sesiones por la mañana, sesiones en la tarde. Hace casi un mes no abro un libro.

La política y el amor son absorbentes". Cumple treinta y cuatro años en tal clima de vida. En lugar de amoríos, los amores con Carmen, su novia. Y otra vez el juego. La Cámara le encarga un trabajo histórico. Pero la política se complica: "Mal camino lleva este gobierno". El primero de Septiembre, advierte: "Gómez empieza a quitarse la careta". Y de pronto el Diario se interrumpe: "Para más clara comprensión de este *Diario*, parece menester intercalar una información. La haré muy breve. Una mañana, en el mes de Septiembre de 1909, me hizo prender Juan Vicente Gómez. Me tuvo un año en la Rotunda, de Caracas, horripilante prisión. Al cabo del año se me sacó entre esbirros y se me condujo, siempre entre esbirros, a la Guaira, a bordo del buque español *Antonio López*, que debía llevarme al destierro". Barcelona, Marsella, París. Bruselas, Amsterdam, Hamburgo. París, a fines de 1910.

2. EL EXILIO Y ESPAÑA (1910-1936)

1911-14 Instalado en París, alterna viajes y amoríos. Pasa en España el verano de 1911. Pronuncia en Madrid dos conferencias, frecuenta las tertulias literarias y trata los escritores de entonces. El 11 de Marzo, del año 1912, escribe una interesante página sobre sí mismo: "Debe de haber una contradicción fundamental en mi naturaleza, que se traduce en antinomias personales. Soy un temperamento romántico... Sin embargo, amo las realidades tangibles... Soy un poeta; pero también un novelista de almas bien desmontadas, pasión por pasión; un pintor de vidas y realidades concretas. Amo la política y fracaso en ella. No soy práctico. Es decir, caigo en la ideología, en el lirismo... Necesito las cosas claras y concretas. Las abstracciones me

producen el efecto de una linterna mágica en que las visiones se superpusieran en vez de sucederse... A los filósofos, desde Platón hasta Schopenhauer, les divido en dos grupos: los que saben escribir y los que no saben. Los que no saben escribir son oscuros; y no confundo lo profundo con lo oscuro... Romántico, me he educado en los poetas; y en los poetas románticos precisamente. Pero, hombre de mi tiempo, he recibido una educación positiva. Spencer ha sido mi filósofo; Taine, mi crítico; Darwin, mi apóstol; Schopenhauer me ha enseñado que todo en la Naturaleza dice: *yo quiero*". Dos meses después, anota: "He cumplido mi propósito y quedo vengado. Ya corre el mundo mi respuesta al *Dicterio oficial*: un libro –*Judas Capitolino*– editado por Garnier: 290 páginas, más XXIII páginas de prólogo. Es la historia de Gómez, de su pandilla y de la barbarocracia imperante en Venezuela". Pero la venganza no le satisface, pues escribe al cabo de otros dos meses: "Mi corazón no puede olvidar. Este dolor inmerecido y prolongado, esta persecución sañuda y odiosa, este destierro que parte en dos mi vida, todo este drama de la barbarocracia desencadenada en mi contra, ha entenebrecido mi carácter, emponzoñado mi alma". Sin embargo, al hacer el balance del año, puede afirmar: "Como he vivido con dignidad, no he sido infeliz. Nadie me ha arrugado el entrecejo. No he pedido a nadie un favor". En 1913 vuelve a España: "Salgo para Madrid. Ya era tiempo. Necesitaba irme a alguna parte. ¿Qué voy a buscar a España? Yo mismo no podría decirlo. Hace tiempo, sin embargo, me acosa el deseo que hoy realizo". Charla con escritores y artistas, se adentra por el espíritu madrileño: "La vida no se toma a lo trágico en Madrid. Es más bien un pueblo escéptico... en todo lo que no se refiere al catolicismo. ¡Qué ciudad tan simpática! ¿Conservaría su encanto esta ciudad si fuera de otro modo que como es? Madrid hace bien en mantener su carácter".

Viaja al norte para conocer el pueblo Bolívar, cerca de Bilbao. Pero no se trata del solar de los Bolívar, la familia del Libertador: "La república de Bolívar está situada cerca de Marquina. Otra vez la visitaré. Ahora regreso a San Sebastián y a París". Tras su veraneo en Pornichet, comienza a escribir *El Hombre de Oro*. Y llega un año crucial: el de 1914. El 18 de Junio, anota: "Ayer he cumplido cuarenta y un años. En la cara tengo diez años menos. En el espíritu tengo diez años más. La ignominia de mi tierra me ha envejecido. Y si dura –que sí durará–, concluirá por llevarme al sepulcro". Y he aquí que estalla la primera guerra mundial. "En el verano de 1914, la gran guerra me obligó a salir de estampía para España", dirá más tarde, en 1932. Y añade a la citada frase: "En Madrid me he quedado viviendo y vivo muy a gusto en Madrid he fundado la *Editorial América*, en Madrid han nacido algunos de mis hijos y en Madrid, acaso, moriré". Ahora, en 1914, anota en su *Diario* diversos juicios sobre España y sus reacciones sentimentales. Por ejemplo, un fragmento que ya he citado, y el cual comienza así: "En Francia nos place vivir. A España la amamos". Tras el mes de Septiembre, en San Sebastián, se instala en Madrid, donde entra en relaciones literarias con la Editorial *Renacimiento*. Aunque no era su intención quedarse ("Pronto esperamos estar de regreso en París"), comienza de hecho la época más estable de su vida, la española.

1915 La editorial *Renacimiento*, de Madrid, imprime *La Lámpara de Aladino*. Dice en la nota final: "A los veinte años era muy revolucionario en literatura, en política, en todo. Creí haber descubierto la clave de la vida por haberme encontrado a mí". Y añade: "Pero ha corrido el tiempo. He visto cara a cara a la vida, que impone más respeto que la muerte, porque es maestra muy seria y muy pertinaz, porque nos acompaña siempre en este mundo, mientras

que a la muerte no la topamos sino una vez". Este mismo año publica por su cuenta, con el marchamo *Editorial América*, la novela *El Hombre de Oro*. La fundación de esta Editorial hubiera sido por sí sola extraordinario mérito de su vida en España. Reconoce Henríquez Ureña: "La obra que realiza es gigantesca. Centenares de volúmenes salen de la editorial, dando a conocer lo mejor de las letras hispanoamericanas (*Biblioteca Andrés Bello*) y las obras más importantes que se refieren a la independencia del continente (*Biblioteca Ayacucho*). Esa labor era necesaria, no sólo para avivar el interés de España por las cosas de América, sino también para que la América española pudiera conocerse a sí misma, pues muchas de las obras que reimprimió la editorial, en sus diversas colecciones, habían visto la luz en ediciones reducidas y ya resultaban inencontrables en el propio país de origen" (Cf. *Breve Historia del Modernismo*, cap. XII) Añadamos nosotros que contaba con otra colección, la *Biblioteca de Autores Célebres*, donde aparecieron obras de las literaturas europeas –la rusa inclusive– con modernísimo criterio de selección.

1916 Es nombrado miembro *correspondiente* en la Academia de la Historia. Publica, en *Renacimiento*, un libro de crítica, *Grandes Escritores de América*.

1917 Se casa. Comienza a colaborar en *La Voz*, diario nocturno, madrileño. En este año aparece *Hombres Representativos de América*, obra de Andrés González Blanco, donde se le dedica un amplio estudio. Citaré dos fragmentos. El primero:

> "Rufino Blanco-Fombona, por los cuatro costados, tiene sangre española, nos pertenece; y la verdad es que en su vida hay no sé qué del clásico hidalgo aventurero, y en su obra un fondo de humor y deverismo que se observa en las novelas clásicas de nuestra literatura; poco más

> o menos, esto dijo de Blanco-Fombona, antes que yo, en la *Revue des Revues*, un crítico de esa publicación.
>
> Conozco a Rufino Blanco-Fombona hace ya varios años, desde cuando venía a pasar un mes en España todos los veranos; luego nos vimos en París; cuando empezó la guerra europea de 1914, y él vino a fijar su residencia en Madrid, nos hemos estado encontrando todas las tardes, durante más de un año, en el Ateneo; por último, el verano de 1915 y el de 1916 los pasamos en Luanco, el pueblecito astur donde ambos tenemos parentela y donde reposan las cenizas de los abuelos suyos y míos.
>
> Puedo decir, en consecuencia, que conozco a don Rufino Blanco-Fombona. Jamás he visto en ningún hombre tanto orgullo mezclado a tanta entereza, a tanta rectitud moral y a tal dignidad en la vida".

Como los críticos y comentaristas suelen acentuar la parte juvenil y bohemia de su vida, la del hidalgo muy siglo XVI, conviene, en contraste y complemento, recoger este segundo fragmento de González Blanco:

> "Hoy Rufino Blanco-Fombona es lo que pudiéramos llamar un buen burgués y, a lo que barrunto, a él no le disgusta hacer gala de burguesía, sobre todo para que no se confunda con bohemios, para que no se crea que los años no le han hecho aprender filosofía práctica, y, más que nada, por cansancio de la vida natural en un hombre que, si sólo tiene cuarenta años, los ha vivido muy aprisa... Lo cierto es que Blanco-Fombona es hoy un hombre tranquilo, hasta donde puede; un industrial, puede decirse, que vive ocupado de los negocios de su Editorial América; un buen señor que ni siquiera sale de noche; un hombre alejado de ruidos; un literato

que rehuye deliberada e insistentemente toda reunión literaria; un señor serio, comedido, cortés, que no piensa más que en su oficina y en su hogar, a quien suele vérsele, por las mañanas, a caballo en los alrededores de Madrid, o de tarde en la Biblioteca y en la Sala de Conciertos del Ateneo".

1918 Comienza a colaborar en *El Sol*, diario mañanero de Madrid donde sólo escriben los literatos y profesores más selectos, cuya dirección espiritual llevaba don José Ortega y Gasset. Y seguirá colaborando hasta 1933. Ahora, en 1918, es nombrado Cónsul del Paraguay. Ejerce el cargo en Toulouse (Francia) hasta 1925. Pero, al parecer, ello no impide frecuentes viajes a Madrid. ¿Acaso por su Editorial?

1921 Sale en Madrid, *Editorial Mundo Latino*, su obra sobre *El Conquistador Español del Siglo XVI*.

1922 *La Máscara Heroica* (*Mundo Latino*).

1924 *La Espada del Samuray* (*Mundo Latino*).

1926 *Por los Caminos del Mundo* (*Mundo Latino*).

1927 *La Mitra en la Mano*. Esta novela aparece en *Editorial América*, a diferencia de las obras anteriores. Ya reside en Madrid: "Hacia 1926 vivía don Rufino en la Moncloa", recordará en Caracas Carmona Nenclares. Justamente en 1927 imprímese la obra de este escritor sobre la *Vida y Literatura de Rufino Blanco-Fombona*, editada por *Mundo Latino*. He aquí algunos fragmentos que perfilan su visión del polígrafo venezolano:

"Blanco-Fombona es una orgía de las fuerzas de la naturaleza. Irrumpe en la vida como algo sideral, encendiendo a su alrededor un anhelo fresco y profundo de que todo sea primavera. Es el hombre para quien no hay pretérito. Futuro, tampoco. Vive siempre en presente –agotándole de continuo–, como un Don Quijote

orgulloso de que los molinos de viento fueran molinos y no gigantes" (cap. II).

"Blanco-Fombona escucha, antes que la verdad filosófica, la verdad de su individualismo. Nuestro escritor es absolutamente personalista". "Enemigo de toda traba, es anti-romántico, anti-clásico, anti-modernista. El es sólo él y nada más que él. Se nos aparece únicamente como una verdad traída a la vida de las letras por el camino del combate" (cap. IV).

"El estilo del novelista es de un barroquismo nervioso, duro y, en una palabra, digno de Miguel Angel, precursor de todo lo excesivo. Nuestro escritor revela una manera desgarrada y brutal, llena de ferocidades de color, de vigorosa y tremenda ironía, de incorrección sistemática" (cap. VI).

En este año de 1927 fue propuesto al Premio Nóbel de Literatura. Entre otros, firmaron la solicitud personalidades como Marañón, Torres Quevedo, Besteiro, el Conde de Romanones, Valle Inclán, Pérez de Ayala, Menéndez Pidal, Gómez de Baquero.

1928 Cónsul del Paraguay en Lérida, cargo que ejerce hasta 1932.

1929 Le edita *Mundo Latino* un volumen de estudios sobre *El Modernismo y los Poetas Modernistas*. Recordemos que anotaba en su *Diario*, el 25 de Abril de 1911: "En nuestra América necesitamos crear, en arte, el nacionalismo. Es decir, el arte propio. No lo tenemos; por el camino que vamos no lo tendremos nunca. Somos artistas y espíritus reflejos. Carecemos del pudor de imitar. Nos faltan la decisión y la desfachatez de ser nosotros mismos... Naturalmente, no debemos erigir murallas de China contra nada ni contra nadie. Las ideas vuelan por encima de las murallas.

Tampoco imaginar que se nace por generación espontánea, ni que debemos ser extraños a las formas y novedades de arte extranjero. Conozcámoslo todo, sin ceder a nada. A nada sino a nosotros mismos... ¡Abajo el exotismo! El enemigo es París. ¡Muera París!". En el libro de ahora vibra la misma idea. En su dedicatoria, responde al crítico Hagberg: Hay diferencias y "las literaturas deben reflejarlas"; y responde a Gómez de Baquero: "Literariamente no quiero ser de ningún país, sino del vasto mundo de la lengua española. Soy compatriota de todo el que habla y escribe en español". He dicho que se reitera la misma idea y digo bien. No hay contradicción alguna, como se verá por otras páginas de esta obra. Por ejemplo: "En español nos expresamos y nos queremos siempre expresar. Esta lengua maravillosa es el mayor de los presentes que debemos a la fortuna...El criollismo es otro modo de ser escritor español. De España salimos todos, y lo que de nosotros salga viene a ser, en un alto sentido, hispánico... Recuerdo esta frase que me escribió hace muchos años, a principios del siglo, Unamuno: "Nuestra lengua nos dice, desde allende el gran mar, cosas que aquí no dijo nunca". E insiste Blanco-Fombona, aclarándose: "Criollismo no significa incomunicación. Es liberación, revelación. Una manera, para los americanos, de llegar a nosotros mismos". Estudiar lo extranjero, sí; mas no imitarlo. "El criollismo no es una simple manera de escribir: es un estado de espíritu. Un hombre de alma colonial no puede ser un buen criollo". Su idea es que el criollismo auténtico hace patria, es decir presta origen propio, desarrolla la verdadera personalidad. Y justo por ello, gana en universalidad, no se adocena en miope visión de campanario. "El criollismo nos conduce, por lo nuestro, a lo universal. Porque, en definitiva, queremos ser eso: hombres y escritores universales" (Cf. la parte I, cap. 6). Por último, en la *Conclusión* del volumen se perfila

de inequívoco modo su pensamiento: "Nosotros somos, en el mejor sentido, prolongación de Europa. Somos la Europa del Extremo Occidente, por lo menos hasta ahora, en cuanto ideología. Somos hijos de la cultura latina y, muy principalmente, española; pero tenemos una aspiración: aspiramos a enriquecer esa cultura con un acento inconfundible".

1930 Tres obras más: *La Bella y la Fiera*, novela editada en Madrid por la *Ibero-Americana de Publicaciones*; *Motivos y Letras de España*, en la misma Editorial; y *La Novela de Dos Años*, primer volumen del diario de su vida (que abarca los de 1904 y siguiente), bajo la firma *Renacimiento*, de Madrid.

1932 Prepara la publicación del segundo volumen del *Diario*, *Camino de Imperfección* (5 Enero 1906 al 20 Octubre 1914). Aparece sin fecha, en *Editorial América*. A mitad del volumen hay un *Intermezzo* firmado en Agosto de 1932. La *Nota final* comienza: "Saltemos de 1914 a 1933". Pues suele afirmarse que su fecha de aparición es la de 1932, conviene añadir: en esa misma nota que rubrica el volumen, se alude a un artículo del 19 Diciembre 1932 por el cual se le quiere procesar, "a instancia del gobierno de Venezuela", justo "en el instante de corregir estas pruebas". A lo sumo, habrá salido en Enero 1933. A nuestros fines, detengámonos en dicha *Nota final*. Comienza distinguiendo cuatro etapas de dieciocho años en cada vida humana. Y razona: Pues "arribé a España en 1914", ya estaba formado. Pero, "he vivido en España la etapa más fértil de la vida: la de la madurez". No se sintió extraño al genio español: "España, indirectamente, me enseñó a escribir". Ahora cree deberle algo más: "Debo al estímulo español –y me complazco en reconocerlo como el mayor bien que debo a España– el haber podido escribir cerca de cincuenta obras; y lo que es más: el haber podido vivir en una atmósfera propicia

a la obra de arte y a las ocupaciones y preocupaciones de la inteligencia". Tal deuda se comprende mejor por contraste: "De haber permanecido en mi país de origen, la política, la sífilis y el aguardiente me hubieran liquidado. En este sentido agradezco mi expulsión". Halla acogida cordial entre sus colegas: "Confieso agradecido que la crítica española, sin excepción, ha sido siempre, hasta ahora, archibenévola conmigo". "No puedo menos de recordar emocionado que en España se ha pedido para mí el Premio Nóbel de literatura". Por si ello fuera poco, aún reconoce: "Si no hubiera vivido y escrito en España, centro intelectual de tradición e influencia universales, no creo que se hubieran ocupado en mis trabajos algunos escritores extranjeros. Eso más pongo, reconocido, en el haber de España". Advirtamos que España tenía y tiene otra cuenta con él, otro haber que es de justicia proclamar: la espléndida y copiosa labor de acercamiento espiritual entre Hispanoamérica y la península, llevada a cabo por la *Editorial América*. Bien podría haber añadido Blanco-Fombona que su deuda con España quedaba saldada con creces. Y dicho sea entre paréntesis, se hizo acreedor al reconocimiento de Hispanoamérica entera. Sigamos. Pues le complacen los contrastes, saca a colación otro balance: "El país americano a quien menos debo hasta ahora, o uno de aquellos a quienes menos debo, es Venezuela, mi país nativo. Al contrario, me ha perseguido encarnizadamente, me ha negado". Tras ciertos detalles, resume así esta persecución: "Un año de prisión y veinticuatro años –hasta ahora– de destierro: ese es el resumen de mi experiencia política en América". Lo que este destierro significa queda perfilado en las siguientes líneas: "El drama de mi vida consiste en que la barbarie y la bancarrota de mi país nativo me ha obligado a vivir una vida diferente de aquella que debí vivir y en un medio social para el que no estaba preparado; un medio social

distinto de aquel para el que la educación, el nacimiento y centenares de tradiciones de familia parecían haberme capacitado".

1933 Su última novela, *El Secreto de la Felicidad*, se imprime en *Editorial América*. La República Española había establecido la doble nacionalidad en favor de los hispanoamericanos residentes. Blanco-Fombona, quien gozaba de grandes amistades entre los intelectuales españoles, entonces en el poder, puede ser nombrado Gobernador de Almería. El mismo año se le destina a Navarra. Parece que hubo un tercer nombramiento, el de Canarias, sin que se posesionara del cargo.

1935 Escribe artículos para el diario *Heraldo de Madrid*. Y llega súbitamente una enorme noticia liberadora: la muerte de Gómez, el "gobernador de Gomezuela".

3. RETORNO A VENEZUELA Y NUEVOS VIAJES (1936-1944)

1936 Liquida a toda prisa y viaja a Caracas. El general López Contreras le acoge cordialmente. Se le nombra Presidente del Estado Miranda. Publica artículos en *La Esfera*. Han comenzado los últimos ocho años de su vida. Está, según su propia tesis, mediando la cuarta edad del hombre.

1937 Manda a Chile, *Editorial Ercilla*, otra obra de crítica: *El Espejo de Tres Faces*. Recojo dos pensamientos de este libro: "La voluta de un capitel, el asa de un ánfora, una simple línea recta, están llenas de espíritu humano". "Por sobre escuelas, teorías modas, fulgen las personalidades". Su humanismo no ha cedido con los años.

1938 Administrador en la Aduana de Güiria.

1939 Ingresa, el 27 Septiembre, en la Academia de la Historia.

Tema del Discurso: *La Inteligencia en Bolívar*. Marcha a Montevideo como Ministro plenipotenciario de Venezuela.

1942 Imprime en Caracas el tercer volumen de su Diario: *Dos Años y Medio de Inquietud* (1928-30). Las anotaciones de años anteriores, las correspondientes a 1915-27, le habían sido robadas, con diversas cartas, documentos y textos literarios, según afirma, por esbirros de Gómez. Decía al respecto, en la nota final al segundo volumen de su vida: "Lo que más lamento de toda esta persecución inmerecida no es la injuria, ni siquiera la calumnia..., sino el que me hayan sustraído mis manuscritos inéditos". Este año es prolífico en obras sobre el Libertador: *Mocedades de Bolívar* (*Club del Libro*, Buenos Aires); *El Pensamiento Vivo de Bolívar* (*Losada*, Buenos Aires); *Bolívar y la Guerra a Muerte* (Caracas, Edición Oficial).

1943 Nueva obra sobre el Libertador: *El Espíritu de Bolívar* (Caracas Edición Oficial). Y el último volumen de sus versos: *Mazorcas de Oro* (Caracas). Recordemos éste, donde exclama: "El mejor poema es el de la vida".

1944 Asevera Henríquez Ureña: "Se sentía cansado y enfermo... Además, después de haber sufrido veinticinco años de espionaje y de inquietud como emigrado político, no encontraba sosiego: diríase que sufría de monomanía persecutoria y veía amenazas y fantasmas en todas partes. Hizo dejación de todo cargo público, recorrió algunos países de América, en 1944 permaneció varios meses en Brasil y de ahí fue a la Argentina, pues maduraba la idea de entenderse con una casa editorial de Buenos Aires para publicar sus obras completas. Su miocardio no le dió tiempo para llevar adelante ese proyecto: murió en la capital argentina a fines del mismo año" (Cf. la *Breve Historia del Modernismo*, cap. XII). Había cumplido los setenta años.

COMPRENSION DE PICON-SALAS

I

LA NOVELA DE UN ENSAYISTA

Acaba de aparecer *Los tratos de la noche*, nuevo libro de Mariano Picón-Salas. El título sugiere una novela, y novela es, en efecto, aunque por ninguna parte de la edición se diga. Ni hacía falta tampoco. Las obras pertenecen a uno u otro género por su modo de ser, no por su rótulo, y ésta de ahora proclama su novelesco carácter en cada página. Leyéndola, los abundantes aficionados de la visión superficial –quiere decirse, quienes gustan de limitarse a clasificaciones y etiquetas–, sin duda se sentirán "defraudados" en sus hábitos y esperanzas. He aquí un ensayista, un historiador que irrumpe, tras largos años de labor crítica, en el agitado campo de la creación literaria, sin que por ello asome al hilo incesante de cada línea la más mínima deformación de la perspectiva novelística. En ningún momento en efecto, nos habla *sobre* las cosas ni maneja meros conceptos aislados, sino que nos pone delante las cosas mismas conjuntamente con las inevitables reacciones que éstas postulan –aureola que realza y enriquece de sentido lo real–. Todo está ahí, ante el lector, por sí mismo y en cuerpo y alma, con frenético dinamismo a veces, otras en complacida morosidad. Una tenaz codicia de vida concreta –de *vida*, es decir: impacto de estímulos y réplica de sensaciones– ha sido el más visible norte en la labor del novelista. Nada se nos muestra en su cerrado mundo por separado: ni las ideas ni las cosas. Cada ráfaga de nuda realidad lleva tras sí la sombra de un sentimiento, el cual se vierte otra vez por la realidad misma, en reiterado doble juego osmótico, en incesante cruzar la membrana liminal de la conciencia. Sirva de solo ejemplo este final de capítulo: "Alguien baja rápidamente la escalera; el

portón vuelve a gemir y el viento de Caracas, que ha entrado en el apartamento con ánimo borrascoso –mañana será un día de lluvia: estamos en el cordonazo de octubre–, dispersa los papeles amontonados en la mesa. Las sombras que transitan por la calle se pierden en el tropel del viento y la mortaja gris de la madrugada". La previa lectura del contexto daría a esta truncada cita el exacto halo sentimental que las imágenes apuntan. El novelista ni define ni comenta; sencillamente, nos lo hace sentir en sugerencias a base de las cosas mismas y por virtud de sus dirigidas asociaciones. No cabe acierto mayor en la técnica realizadora. Con toda naturalidad nos trae ante los ojos un fragmento de mundo y, al compás del relato, asociando sus elementos según la interna lógica del sentir, nos lo hace vibrar dramáticamente en la conciencia.

Convenía insistir en este aspecto para adelantarse a la inevitable pregunta del lector –toda lectura lleva encapsulado en sí un preguntar–, y que sin duda será, en este caso, la de saber si el nuevo novelista ha sabido vencer en la prueba sus hábitos de meditador. Una pregunta, por lo demás, tan pertinente, que el propio Picón-Salas se la ha hecho. Así se desprende de esta confesión a un periodista, horas antes de lanzar su novela: "No sé si he logrado disimular la influencia del ensayista en este libro, que quiere ser más activo y presentativo que discursivo". Con certera forma de ensayista se expresa ahora, por cierto. Pero bien puede estar tranquilo Picón-Salas. Sus esfuerzos para lograr *presencia* y *acción* –si es que hubo esfuerzo– de hecho le eran innecesarios. La mera temática, el solo material, casi le bastaría para escribir a voluntad una novela o un ensayo. Y la explicación del caso –y de esa frase mía, sin duda algo extraña– radica tanto en la índole del lenguaje como en la especial visión del autor, pues su mirar y decir son, precisamente y en grado sumo, los de un novelista.

Perfilemos mejor, para el acabado aclarar. Lo curioso y benéfico en la posición del autor ante su mundo, es que este espíritu crítico de ensayista e historiador lleva un novelista dentro. Un novelista amanuense, dedicado a escribir con sensual goce las ideas que el meditador baraja. Bien podríamos calificarle como un novelista sin saberlo, si no fuera más exacto afirmar que se creía un novelista fracasado. ¿Pues qué era, sino un

conato de novela, la *Odisea en Tierra Firme*, una de sus primeras obras, escrita ya hace un cuarto de siglo? ¿Y qué son, sino recuerdos novelados, esa serie de estampas del *Viaje al amanecer*, años más tarde? Por si esto fuere poco, observemos que novelas semejan, y de las buenas, tanto bajo el manejo de su técnica realizadora –en todo instante palpita un efectivo trozo de mundo, por humilde que fuere–, como al aire del decir –siempre en derramado goce de los sentidos–, esas vívidas biografías de *Miranda* o *Pedro Claver*, y hasta las mismísimas páginas viajeras de *Europa-América, Comprensión de Venezuela* o *Gusto de México*. Ábranse al azar y aparecerá por doquier esa especial visión del buen novelista: no la del que *presenta* una *acción* meramente –aunque cierta equivocada tesis suela insistir en que el novelista sólo es inmaculado espejo–, sino la del reflejar una acción en la *conciencia*. Para decirlo con palabras del propio autor –al frente de su viaje a Europa–, trátase de una "visión poética del mundo". Y en efecto, todos los grandes novelistas –en grado mayor o menor, llámense Fernando de Rojas o Dostoyewski, Flaubert o Marcel Proust– llevan entre los pliegues de su prosa ese maravilloso grano de sal de la poesía, por cuya virtud el mero *contorno*, al estremecerse en fenómeno de conciencia, se transforma en *mundo*. Los demás son, en el fondo, autores de novela policíaca. Todo el problema –y todo el peligro, claro está– consiste en saber conservar el fiel de la balanza. La *poesía* perdió en parte a Gabriel Miró, como la *acción* vagabunda pierde a veces a Baroja. La manera expresiva, aislada en la escaramuza intelectual, nunca salva, ni siquiera sostiene en la pelea. Nos complacería sentirla menos desmayada y extática en Miró, menos ruda y seca en Baroja. Pero con dolor comprobamos que la prosa del primero es tan sazonada –sin estimular por ello nuestras reacciones de lector– como desabrida resulta la del segundo –aunque nos empuja y apresura–. En cambio –con más logrado equilibrio–, ni acción ni poesía parecen extraviar a Picón-Salas.

¿Qué ha desviado, pues, a este novelista nato, de la labor creadora? A mi juicio, cierto exceso de pasión comprensiva. Al revés de Stendhal, quien *mira* y *cuenta* –recuérdese su frío espejo a lo largo del camino–, quizá domina a Picón-Salas el afán de hacer rezumar sus propias vivencias y estimaciones por el perfil de lo percibido. Podría aceptarse que en

él prevalece –para emplear sus propias palabras en *Preguntas a Europa*–, el triple "goce de mirar, de comprender y de comunicar"; en suma, el íntimo placer de la conciencia. De la sensual manera de su decir –que yo resumiría en la palabra "gusto"–, quizá hable largamente algún día. De su noble afán de comprensión, sirvan como plural testimonio los títulos mismos de sus más recientes ensayos y conferencias: *El cambio de los tiempos*, *Nuestro aire cultural*, *Aproximación a las crisis*, *¿Cómo revisar la tradición venezolana*? Del goce de mirar –que sería preciso fundir con el de los demás sentidos, el olfato inclusive–, hay sabrosos y abundantes ejemplos en cualquiera de sus páginas. Siempre alerta, volcado al mundo; mas para paladear las emociones que el mundo le suscita. Por eso es que él mismo nunca está ausente de su prosa, como quería estarlo Stendhal. Su novelar no es el de un simple espejo, sino el de una conciencia amante de los vericuetos del camino. Y él lo sabe. ¿No sería acaso este saber el que le desvió por largo tiempo de la literatura estricta, del cerrado orbe imaginario, del relato cuasi-notarial, en nada comprometido?

Podrá tomarse lo dicho como atrevida tesis. Yo la siento muy fundada. Y a este respecto, para mí es revelador su reciente prólogo a Mallea. Si se lee con cuidado tal ensayo, muy pronto se verá cómo parte, al analizar la obra del novelista argentino, desde el supuesto, ya superado, de que la novela redúcese a relato. Sin duda que tal prejuicio, en él como en tantos otros, fue debido a la brillante imagen stendhaliana del espejo. Pero ahora, al escribir tal prólogo, Picón-Salas descubre, sabe que "la acción novelesca no se hace válida sin un fundamento mayor que el de la intriga"; y muy bien ha comprendido que ese fundamento se condensa en la palabra "mensaje". De otro modo lo confiesa: Hay un "más allá de la acción", donde en verdad la novela nace; "el solo hecho de contar o desencadenar una intriga no es ya suficientemente serio, y debe legitimarse con ideas y sistemas intelectuales".

Hace un año de este prólogo a Mallea y ya tenemos la consecuencia: una novela del ensayista. Una novela en la cual, aunque consciente de la *extensión* que el novelar moderno ha logrado –bien pudiera hablarse de un nuevo género: la "novela-ensayo"–, el novelista evita toda recaída en ensayismo. Pues Picón-Salas siente que el necesario "mensaje" de la

novela puede hacerse vibrar sin recurrir a filosofemas, al margen de la estricta formulación intelectual, mediante el estremecerse mismo de las cosas *dentro de una conciencia*. Y esto nada más –nada menos– viene a ser, en esencia, la inesperada novela de un ensayista que, en rigor, ha novelado siempre, incluso ante la historia.

(1955)

II

EL PENSAMIENTO HUMANISTA DE PICON-SALAS[22]

Un pensamiento o trabazón de ideas es algo personal e intransferible. Comienza a serlo en sus últimos componentes. Toda idea, en efecto, desde la más humilde a la más alta, ¿no se reduce, si bien se mira, a invento humano en la tensión conflictiva de la hora? Porque el hombre, quiera o no, ha de ingeniarse ideas para salvar la presión de sus necesidades. Como ideas se iniciaron el arado y la rueda, los zapatos y el peine, incluso las mismísimas figuras numinosas y las debatidas formas de Estado. No extrañen, pues, que las ideas estrictas –de condición tan incorpórea– se manejen cual útiles, instrumentos, herramientas. Es que sirven *para algo*, y sobre todo *a alguien*. De hecho se matizan siempre por sus irrepetibles relaciones al foco subjetivo. De ahí que pierdan vigencia funcional al ser realzadas violentamente a plano abstracto. Para que rezumen vigor, inteligibilidad, eficacia, deben mantenerse bien religadas al hombre que las invente o haga valer. Cual el estilo, desde nuestro ardor se proyectan. E igual sucede en todo lo humano. Un pincel no es idéntico en la diestra de Andrea del Castagno o en la de Goya; la palabra fulgura de otro modo en Juan Ruiz o en Juan Ramón Jiménez. Hay que entender al hombre en cuanto clave de su propio universo, justo porque todo es suyo, personalísima obra de su quehacer. ¿O no adquiere la Naturaleza misma –¡con qué apresurado ritmo últimamente!– la afanosa huella del humano pulgar?

Esta índole antropocéntrica del pensamiento se exacerba en las mentes reacias a confundir el pensar con el oficio. Desde luego, el filó-

(22) Este trabajo ha sido leído en el *Homenaje a Don Mariano Picón-Salas*, Acto organizado por la *Sociedad Venezolana de Filosofía* y por el *Colegio de Humanistas*, en Caracas, el 1º de Abril de 1965, a los tres meses exactos de su muerte. Otros cuatro participantes analizaron diversos aspectos de su obra y personalidad. De ahí las referencias al apremio de tiempo que aparecen en el texto. Casi en su totalidad, fue recogido por el *Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes* en el volumen *Para Mariano Picón Salas*, Caracas, Enero 1966.

sofo pretende sustantividad para su sistema, aspira a recortarlo *sub specie* impersonal, elude por deber las motivaciones oscuras. Que de veras lo logre y sirva por ello de secular arbitrio a múltiples generaciones, eso ya es otro cantar. Pero el pensamiento de quienes entregan vocacionalmente sus vidas a otros fines y a otras formas del humano quehacer que el filosófico, jamás pierde su carácter instrumental. En tales casos, por tanto, la empresa de perseguirle desde dentro y al calor de su impulso debe comenzar mediante el previo rodeo del hombre que lo esgrima. Dicha astucia interpretativa parece aconsejable sobre todo en circunstancias cual la de hoy, en este trance difícil, apremiante, que nos sitúa en breve ruedo contra el tiempo astado. El citado cúmulo de razones me obliga a entrar, ante todo y por derecho, en el foco incoativo de Picón-Salas, para escudriñar desde su origen y en los límites de lo posible, ese ímpetu casi inefable que agitó en vida la rumorosa prosa del autor, el escondido resorte que fuera en definitiva la suprema *ratio* de su pensar. Si algo esencial se apresare en el empeño, lo demás será fácil, acudirá mansamente a nuestras manos.

Tras releer sus páginas, saturado ya de sus preocupaciones y anhelos, vuelvo a un ensayo revelador, pues en él se confiesa Picón-Salas con buidos perfiles conceptuales, prestándose así a limpia y sobria comunicación. No hay recurso mejor para esta querella mía contra el tiempo; no habrá tramo más seguro para ustedes en la propuesta ascensión del hombre al pensamiento. Fue escrito en 1937, ya en abierta vía de madurez, en ocasión que formulaba ciertas *Preguntas a Europa*, dobladas al paso en lúcidas respuestas. Recorría a la sazón dicho hontanar de Cultura en venturoso ocio diplomático. Como no le era lícito, en tal carácter, visitar España –¡qué hoguera de pasiones cainitas era entonces!–, la ensueña desde el fervor del alma. Y así, el ensayo dicho –*Eternos Símbolos de España*– refleja en llamarada y luz los símbolos cordiales del soñador.

Escuchémoslo, para nuestro escalo furtivo. Comienza enfrentando dos enormes fuerzas espirituales; quiere decirse, dos tipos de hombre radicalmente opuestos. La modernidad –afirma– surgió de un sismo histórico: la crisis de la Caballería. Tras el caballero –quien "*existe per se*", según define, emerge en escena un hombre ambicioso y calculador: el burgués

de los nuevos burgos medievales, hechura de mercaderes y trajinantes. En contraste con el hidalgo, este novel protagonista de la Historia no "*es*", sino *colecciona*, redúcese a "las cosas que posee". Su emergencia fue hasta cierto punto necesaria, explicable al menos, pues se empareja con la dialéctica misma del acontecer. Picón-Salas lo comprende muy bien; no obstante, lo resiente. Es que ya había entrevisto por tal fecha las tres desviaciones o consecuencias lamentables de ese sismo histórico, justamente esos "tres mundos" de los cuales *regresará* por completo en 1959. Su *Meditación Francesa* –cumplida en tal ocio– ya califica sin equívocos dichos errores: *mesianismo social de Rusia*, *vitalismo e irracionalismo alemán*, *materialismo técnico de los yanquis*; o sea, para decirlo en plata, violencia, instintos, materialidades. Apenas se precisa advertir que este diplomático meditador no convoca tales furias en torno a la hoguera española. Lejos de ello, viene a sugerir que la tradicional tragedia hispana –basada en inadaptación histórica– justifícase ante la Historia misma por su exaltación ética. El crepitar de la hoguera le trae resonancias cervantinas y adivina tras las llamaradas la sombra alerta del hidalgo manchego. En suma, comprende a España al bies del personalísimo dolor de Cervantes. Comenta, en efecto: "El espíritu burgués, sustituyendo al espíritu caballeresco, es el que apalea a Don Quijote" y hiere a su contrafigura, el autor. Ambos entraron en combate que sabían perdido, pero lo riñeron por ética convicción. Podrá calificársela de irrazonable, en cuanto implicaba –para decirlo con palabras del ensayista– un "combate imposible de la espada contra la artillería", o sea un chocar del anhelo contra la realidad. Por lo demás –añade–, "la historia no se repite", era insania la quijotesca "reversión del tiempo". ¡Qué profundo sentimiento de justicia, sin embargo! Cuando Don Quijote arremete contra la *policía*, el *dinero* y el *predominio de una clase*, ve ante sí "las fuerzas opresoras del Estado moderno", es decir esos "tres mundos" de la violencia, las materialidades y los instintos. Bajo la ridícula veste del paladín escondíase todo un "caballero de vergüenza" –para emplear al caso, con rigurosa propiedad, esta grave expresión del Infante Juan Manuel–; tras cada revés y descalabro, reconocíase un viril insistir. Aunque Don Quijote –esto es, Cervantes, España misma– errara en lo histórico, ¡cuánta razón le abonaba en lo

eterno! Doliéndose en la derrota cervantina –y poned esto en la cuenta de mi interpretar, aunque bien claro lo subdice–, siente Picón-Salas que ya estamos al cabo de otro recodo dialéctico de la Historia. La crisis de hoy –este enorme terremoto de humanismo que nos aqueja– sin duda está gangrenando el espíritu antes vencedor, ya se ceba en el burgués descreído e individualista. ¿O acaso no se vislumbra por el horizonte –gozosamente acaricia esta esperanza– otra forzosa síntesis dialéctica? El *imperativo categórico*, las *formas*, los *valores* –con unción pronuncia nuestro ensayista estos vocablos–, son dignos de veneración, de respeto al menos, justo porque promueven ontológicamente al hombre. El gravísimo error del actual protagonista de la Historia radica en que nunca supo ni sabrá estimarlos, pues la burguesía "no educa al hombre para que *sea*, sino para que *posea*". Don Quijote, en cambio, –vale decir, Cervantes–, infusamente sabía de nuestra primaria responsabilidad: la del *hacerse el ser*. Me complace recordar en tal punto la inquietante lucidez de Nietzsche. Este –quien supo comprender a fondo, según sus propias palabras, que "nuestros actos *nos transforman*"–, anota en su famoso libro inconcluso, *La Voluntad de Poder*, una aguda observación: "las virtudes burguesas y las virtudes caballerescas no se comprenden entre sí, se calumnian recíprocamente". Lo cual equivale a sugerir algo más jugoso que las meras *excelencias* de estos tipos históricos, de estos dos momentos de nuestra evolución humana: precisamente, la sintética superación de ambos, el anuncio de un nuevo ser. No extrañen a esta luz que otro hidalgo –nacido por las cumbres andinas al albor del siglo XX– rompa a su vez una lanza con quijotesco brío y nietzscheana lucidez. Le mueve una voluntad *promocional* de mejora ontológica, y por eso arremete contra el *coleccionismo* y la *posesión*. *El hombre ante todo*, *no las cosas* –viene a exigir, en su modo y estilo–. Pero entendámonos. No se rechaza ahora la necesidad material, pónese en su punto. Es que la dura lección, asimilada a golpes por Quijano el Bueno desde el dolor de la carne, conserva en Picón-Salas todas sus cicatrices. Por eso predica así: "No negar la vida, sino aceptarla en su doble corriente de perfección e impureza, de instinto e intelecto", En este apotegma –breve gota que refleja un universo–, resúmese eso que bellamente llama "tercera empresa", inminente "vigencia histórica y

moral de una nueva caballería". Observen que, al sentir de Picón-Salas, la vida complica el deber de trascenderse en su ser. Toda vida responsable deviene una obra de arte. Si es digna, no se arrastra, se perfecciona; no se mide en cantidades, hácese valer; no se enquista en sí misma, se desborda. Vivir es vivificar, potenciarse, transcender. ¿No había buscado Cervantes por los ásperos vericuetos de su biográfico bregar, entre la multitud de traficantes y espadachines, ese tercer tipo humano, el que aún *no ha sido* pero *quiere ser*, el desposeído de bienes aunque tocado de un ideal? *Armémosle caballero*, parece exclamar a su modo nuestro hidalgo, el de la encumbrada Mérida; curemos sus dolores con el bálsamo del espíritu. No era otra –a mi juicio– la moraleja cervantina, la insinuada desde la segunda salida de Don Quijote, cuando comienza la simbiosis de visionario y escudero. Picón-Salas, desde la altura propia de nuestro tiempo, vuelve a predicar esta síntesis e integración de contrarios. Sus palabras al caso merecen la mayor resonancia: "Don Quijote, como Cristo –para que su misión tenga sentido–, debe hacerse hombre; hombre sufriente y apaleado, hombre al que no se niegue la sangre, el lodo y la angustia a que están sometidos los demás hombres". En mi entender, representan estas palabras un humanismo radical, plenificado, que manda tanto *espiritualizar al hombre como humanizar al espíritu*. Y obsérvese, al paso, que este humanismo fue en él algo más que mera doctrina, pues brota de su experiencia, acendra en conceptos su dolorido sentir.

Humanismo radical, digo. Esta es la fórmula exacta de su ideología. *Humanismo*, por cierto, asentado en ancha base histórica, pues se apropia cuanto halla de justo, sin curarse por ello de etiquetas. El mismo lo declara: "Del fondo común clásico-cristiano se incorpora en la civilización occidental la noción universalista –ética y jurídica– del hombre. Los hombres iguales ante Dios, la "humana condición" de Montaigne, los "Derechos del Hombre", representan distintas etapas de una misma idea de justicia. La democracia es como una aplicación política de aquella concepción del Evangelio"[23]. Humanismo *radical*, además, por cuanto *del hombre mismo* procede, en definitiva, toda espiritualización.

(23) Cf. *Meditación Alemana*, en la obra *Preguntas a Europa*.

Esta jamás se recibe gratuitamente, se trabaja. No es el hombre término pasivo de ajeno hacer o de misterioso germinar, pues por doquier aparece como *hacedor de sí mismo*. Desde su carne mortal, aunque al socaire de su libertad de espíritu, se espiritualiza La libertad para ser es nuestra arma natural. Por eso reacciona Picón-Salas contra todo determinismo. Escuchémosle: "Lo que contrasta profundamente el pensamiento de nuestro siglo del positivista siglo XIX, es que ya no podemos creer en el proceso de los pueblos por espontánea evolución... Pensemos que aún los más perfectos instrumentos y técnicas no sirven si no están orientados por el espíritu del hombre... El hombre adelantándose o interviniendo, en una palabra, en la llamada evolución". En insiste: cuanto al caso importa de veras, "es la voluntad, la inteligencia y el trabajo humano, la posibilidad del espíritu de crear y expresarse"[24]. Ya se comprende que este afirmar no es ocasional, que una y otra vez aparece entre los pliegues de su prosa, prestándole al paso enjundia, vertebrándola. Dicho humanismo radical tiene también su dinámica, pues está concebido como una lucha de dos instancias opuestas, las cuales –y esto funciona en auténtico requisito– lejos de contraponerse se complementan. Con insistencia destaca dos palabras clave para designarlas: *Naturaleza* y *Cultura*. Y estas categorías quedan mentadas muchas veces mediante otros vocablos afines: de un lado, instintos, improvisación, poder, violencia, técnicas materiales; de otro, inteligencia, formas y valores, convivencia, ideales. La sorda e infatigable lucha de ambas instancias estremece toda su obra. Ranke y Schiller fueron en ello sus maestros. Aprendió del primero que la Historia se va forjando desde un esfuerzo muy nuestro, pues se inicia con un no querer "someterse ni resignarse a la Naturaleza", aparece como "creación cultural que predomina sobre la fatalidad telúrica", géstase en el "conflicto grandioso de las voluntades humanas". Pero esta lección del historiador pronto se enriquece con la visión sutil del poeta, quien le pone al descubierto la trampa de los instintos. Oigámosle en el prólogo de *Preguntas a Europa*: "Cuando la Cultura pierde el contacto de la

(24) Cf. el *Pequeño Tratado de la Tradición*, incluso en la obra titulada *Crisis, Cambio y Tradición.*

Naturaleza, se convierte en intelectualismo frío, en cálculo abstracto e inhumano. La Naturaleza sin la Cultura es el reino sombrío y casual del instinto, la sorpresa hecha terror, la crueldad sedienta, el pánico del que no sabe. "Hay una barbarie de la reflexión como hay una barbarie del instinto", decía Schiller". Ya comprenden ustedes que esta cita del poeta no es caprichosa ni banal. Justamente, dicha barbarie de la reflexión comenzaba a sacudir a Europa por los días que Picón-Salas la visita y sopesa. Y acaso se deba a esto que su humanismo haya cobrado cierto acre tono de censura *anti-in-humanista*. Sabía muy bien –de modo expreso nos lo dirá años más tarde, en la segunda de sus *Dos Notas sobre Leonardo*– que "lo verdaderamente conformador y unificador es el espíritu"; pero en sus días de visitante y ante ese dolor de Europa, reacciona sobre todo contra la violencia emergente, dispara su repulsa a la barbarie del intelecto, realzando al caso un postulado de armonía: "Los grandes momentos de la Humanidad –advierte– son aquellos en que, como en la clara mañana del clasicismo griego, la inteligencia y la vida pueden marchar juntas; el espíritu no niega al cuerpo, sino que lo comprende y lo integra". Sospecho yo que por eso se sentía a sus anchas por la dulce campiña de Francia. La humanística comprensión de *l'esprit* galo le subyugaba. Su *Meditación Francesa*, justo por vivida a fondo, quedará como una de sus mejores páginas, de alta valía antológica. Y de ahí, también, que su innato liberalismo –pues la semilla de liberalidad le era muy suya– se reafirme y cobre vigor en tan grata experiencia. No es de extrañar, por tanto, que de mucho le sirviera en adelante. Lo confesaba hace poco con recia voz de senador romano: "En medio de ese furor de endemoniados que tanto a la derecha como a la izquierda parecía acosarnos, preferí mi liberalismo –un poco anacrónico– al monopolio de la verdad y a las fórmulas inflexibles que ofrecían los nuevos empresarios de mitos"[25]. Anacrónico, desde luego, en cuanto va contra la tendencia rabiosa de nuestro tiempo, no por anticuado o envejecido; pues el liberalismo de Picón-Salas no es simple *laissez faire*, inhibición, sino esfuerzo de convivencia, voluntad de comprensión mutua.

---

(25) *Regreso de Tres Mundos*, en el prefacio.

Por doquier se aplica dicho instrumental ideológico en su obra, claro está. No puedo detenerme en demostrarlo. Quisiera, en cambio, aprovechar el escasísimo tiempo que me resta en algo de mayor importancia. Ya se adelantó que este pensamiento humanista se nos aparece como propiedad muy suya. Y lo es, en efecto, pues se ha forjado precisamente en cuanto instrumento para su peculiarísimo afán. Ahora bien: este afán –su preocupación, su gran tema– no era otro que el de su pueblo. Dijo una vez: "En América, Bolívar todavía es futuro"(26). Da esta frase –puntualizaría yo– la medida exacta de su vocación. Desde luego, acaso parezca excesivo entre la turbamulta actual. Pero, en su día, por más altos alcores, se irá reconociendo que este otro hidalgo merideño supo dedicar su vida –sin rataplanes, se entiende, en generosa entrega de intelectual responsable– al ensueño mismo que moviera al Libertador. La comprensión de Venezuela era en él mucho más que fría curiosidad teórica, postulaba un saber para la acción ordenada y justa. Tal resorte, fundamental en su pensar, lo sigue siendo en su obra. Se le llamó ensayista –él se consideraba historiador, aunque admitió sus preferencias por la poesía– desde un vago intuir ese afán suyo sin hallar a mano el vocablo idóneo. Y en verdad, no le hay. El apelativo que le convendría de veras se lo han adueñado ciertos hombres de acción, los políticos –esos administradores no siempre paternales de la *polis*–. Bien podría decirse, sin embargo, que Picón-Salas era un *político*, un estadista al alto estilo que lo fue Platón, obsesionado siempre según confiesa en la célebre Carta VII– por los "principios adecuados a la felicidad de los hombres". Era consciente, por lo demás, del valor de esta función rectora, pues nos avisa: "frente a la política temporal que discute en la calle, hay esa otra "política del espíritu" de que habla Valéry"(27). Comprendiendo

(26) *Las Pequeñas Naciones*, discurso de 1946 en la Universidad de Puerto Rico.

(27) *Regreso de Tres Mundos*, en el capítulo titulado *Vicisitud de la política*.

Ya había escrito en sus *Notas sobre el Problema de Nuestra Cultura* –recogidas en el volumen *Comprensión de Venezuela*– estas palabras, cartesianas por claras y distintas, aunque de fondo platónico: "La política es –o debe aspirar– a una ordenación y descubrimiento del destino nacional. En toda alta política se hace práctica una concepción filosófica del mundo. Esta es la atingencia y relación que existe entre las palabras *Filosofía, Política, Educación*".

este enfoque vocacional, toda su obra se nos aclara de golpe. Así se explica, por ejemplo, que al sesgo del historiar *pre-diga*, profetice. ¿O no era, en modo casi insólito, un historiador al revés, cuya pupila atisbaba en el pasado la emergencia del porvenir? En general, todo su pensar se orientaba por cierta *frónesis* o saber práctico, que en mesura, síntesis, equilibrio, provoca la nota exacta del hacer, da luz y abre camino a la conflictiva circunstancia. Su concepción de la nacionalidad como *proyecto* –que le acercaba a Ortega– serviría para demostrarlo. Por eso digo que su gran tema, su íntima congoja, su vocación meditadora, apuntaba persistentemente al autohacerse ontológico de su pueblo, el venezolano. Bien entendido que en la plenitud de su ser, al aire de la palpitante unidad que es Hispanoamérica. Por eso alcanza su obra dimensión más amplia que la nacional.

Debo terminar. Rubricaré con un símbolo. Pueden verlo en *Regreso de Tres Mundos*, esa especie de testamento a la juventud sobre su experiencia de la vida. Allá en sus mocedades –algo troneras, parece– cierto familiar le pone de ejemplo, tras suasorio regaño, un caballo zaino, *Mandinguita*, "de ágil pasitrote y regocijada volatería", que fuera antaño "potrillo cerrero y bravucón". Pues bien: al cabo de su incesante peregrinar por el mundo, Picón-Salas resume así su experiencia: "Vivir es aprender y someter este caballo brioso de la vida a ritmo, razón, armonía". La enseñanza que nos ofrece perfila así igual fondo moral e idéntica imagen –aunque acendrada en buen decir– que la recibida en sus años mozos. En suma, los escabrosos caminos de esos *tres mundos* actuales, los inhumanos desvíos del ávido *hombre de posesiones*, le fueron confirmando cuanto ya sabía al partir, sólo maduraron en él la tierna semilla que portara en vilo su corazón viajero.

(1965)

USLAR-PIETRI, ESCRITOR POLITICO

1

Cuerpo macizo, ancho rostro, mirada volcada hacia adentro. ¿No sería acertado representarse a Arturo Uslar-Pietri cual cantor en prosa de aventureros y conquistadores, quizá como reposado meditador del esfuerzo heroico? Al menos, al esfuerzo heroico y a la aventura parece haber prestado mucha de su más gustosa atención en la vida. Ahí está para demostrarlo su recia visión de *Las lanzas coloradas* que acaudillara Boves; o esa otra sobre *El camino de El Dorado*, tinto en la sangre que la loca ambición del tirano Aguirre derramara. Con su prosa caliente, reiterada y tenaz, que a veces jadea y suda, mas siempre logra –de manera lapidaria, incluso– la expresión rotunda de la idea, Uslar-Pietri acertó a dar verdadero pálpito humano a sus singulares aventureros, hasta el punto de despertar en los lectores cierta avergonzada admiración –la cual dura, por suerte, el tiempo justo que el recuerdo de las imágenes conjuradas por su habilidad–.

Aún más que la empresa misma, en esos personajes es la forma de obrar lo que apasiona. Forma de obrar que, en tales casos, resulta la forma de ver o hacernos ver, la manera que el escritor tiene de sentir y pensar los hombres y las cosas. Pues Uslar-Pietri, con buen dominio del oficio, sabe colocar o retirar a tiempo la lente mágica que engrandezca o difumine contornos. ¿Y cómo es –podríamos preguntarnos– esa manera suya de ver y de pensar? O si se quiere: ¿cuáles son los móviles a que sin duda obedece el enfoque de su pensamiento? Para eludir un lento y detallado responder busquemos contestación indirecta mediante algún artificio; por ejemplo –y aprovecho al caso una hermosa lección de García Morente–, recordando algunas obras maestras de la escultura. No creo, por lo pronto, que sea fácil relacionarle con el cuidadoso ensimismamiento de *Il Pensieroso* –el Médicis cuya figura inmortalizara Miguel Angel–; pues sin duda contempla éste un mundo demasiado fácil, de

perfecciones sin esfuerzo, donde a la ligera gracia de la línea súmase un maravilloso equilibrio de volúmenes. Ni tampoco parece semejante al de la alada mente del *Doncel de Sigüenza*, quien por olvido total del mundo, gozáse en el invisible ámbito de las esencias más puras. En cambio –al menos a primera vista–, parece estar cercano a *Le Penseur* de Rodin, por cuyos músculos en tensión se reconcentra la urgente búsqueda de medios para lograr el fin ambicionado. Mas, claro está que deben hacerse aquí esenciales distingos. Pues si bien no le incita ese cierto aire de sentir *el arte por el arte*, que parece adivinarse en la elegante efigie del príncipe italiano, ni tampoco la pura contemplación de la idea separada, que el guerrero doncel sugiere, al menos es evidente que la serie cuasi-mecánica del quehacer técnico en nada ilusiona a Uslar-Pietri. Para completar esta primera aproximación, debe rechazarse de manera expresa toda sospecha de afanosa búsqueda de recursos, tal como se manifiesta en la tensión extrema del pensador de Rodin. Antes bien, será el sereno reposo lo que sobre todo cuente, y más parece curar de fines que de medios, pues sabe que son éstos para aquéllos y no viceversa. En suma, mientras sus plantas se afirman con reciedumbre sobre la dura realidad, su mente aspira a delinear con economía exacta el perfil imperativo del deber ser.

Tal es, al menos, el Uslar-Pietri que veo yo al estudiar la huella reveladora de su estilo. Al través de las obras antes citadas, en las páginas tan sosegadas como entusiastas de *Letras y hombres de Venezuela*, incluso por esas otras –entre brumas de ensueño– que agrupan *Treinta hombres y sus sombras*, acúsase un Uslar esencial de fondo idéntico, que, por razón de su misma cabalidad expresiva, traiciónase y se reitera a cada instante. Y he aquí que ahora, ante las páginas de otro libro suyo, el titulado *De una a otra Venezuela*, descubro, no sin sorpresa, una nueva y curiosa faceta de su estilo.

* * *

Proyectaba desde hace meses la lectura de esta última obra de Uslar-Pietri. Por cierta vaga resonancia de algún comentario impreso, esperaba hallar en ella la faz del economista y aún la del hombre de Estado.

Aspecto que –preciso es confesarlo– no me animaba demasiado, faceta adversa que demoraba mi lectura. Al fin, hace breves días, la ocasión fue propicia. Tan grata, al paso, que lo leí de un tirón. Y como debe leerse un libro: subrayando cuidadosamente sus líneas, anotando en los márgenes, estableciendo referencias entre sus páginas, distinguiendo partes y destacando tesis. Pues trátase de un libro que bien merece tal molestia –si es que puede calificarse así esta fructífera demora–; de un libro que estimula al diálogo tras deleitoso meditar.

Quienquiera lo leyere así, con parejo interés y abierta comprensión, habrá de sentirse sorprendido por el escaso eco suscitado. Y no obstante, ¿no son de extraordinaria gravedad los problemas tratados, no se destacan con apodíctica seguridad todas sus tesis? A mi entender, al menos, no fue acogido aún con la cordialidad que merece este libro clarividente y apegado a la viva realidad venezolana. Hecho extraño, hipertrofiado por la valía misma del mensaje; pues muchas de sus páginas podrían figurar –¡con qué justo e irrecusable título!– en una breve antología de luminosas consideraciones patrióticas, de avisos y dictámenes forjados con aguda penetración, cuyo reparto quizá fuera aconsejable, a manera de pan espiritual, entre posibles "necesitados" y "menesterosos".

Además –y no será otro el aspecto a recoger dentro del presente artículo–, *De una a otra Venezuela*, justo en cuanto libro que sabe adentrarse por los problemas en puerta, que cuida de amonestar a todos para una previa e inteligente manera de superarlos, alcanza o logra, por añadidura, la expresión adecuada a su anhelo. Manifiéstase incluso en el mismísimo tono de su decir. Hay en su voz advertencia y presagio, angustia del futuro, caluroso estímulo para abrir bien los ojos y evitar peligros. Pues el autor cree vislumbrar algo muy grave entre las sombras del mañana, y nos hace partícipes de sus anticipaciones con emoción semejante a la que agitara a los bíblicos profetas. "Está en juego –advierte con acento impresionante– la vida entera de la nación y el destino de todos y cada uno de los venezolanos. Nadie puede escapar. Ni el más remoto conuquero, ni el más rico industrial. Ni el bracero que gana un jornal con sus manos, ni el poderoso capitalista que recibe una cuantiosa renta. Ninguno de los que hoy vivimos y ninguno de los que han

de vivir en las próximas generaciones. Todos confrontamos por igual este avasallador riesgo mortal". ¡Nadie podrá escapar! Bien se ve que la voz admonitoria vibra aquí como sorda amenaza. Y en modo alguno se podría afirmar que domine en ella la menor intención retórica. Va derecho a lo suyo, a precisar males y a fijar hipotéticamente los plazos. ¿Hasta cuándo –se pregunta, en efecto–, puede durar este peligroso bienestar de hoy? Y se contesta, con dureza sólo usual en las alarmas proféticas: "Hasta que dure el auge de la explotación petrolera. El día que ella disminuya o decaiga, si continuamos en las condiciones actuales habrá sonado para Venezuela el momento de una de las más pavorosas catástrofes económicas y sociales. El sistema de los precios se desajustará violentamente. La importación disminuirá junto con las divisas. La escasa producción no permitirá resolver el problema del hambre y el desempleo, que llevará a la miseria y a la desesperación a millares de seres, con imprevisibles consecuencias políticas y sociales. Esa catástrofe puede tardar mucho o puede estar muy próxima... Puede ocurrir, acaso, dentro de muchos años, cuando los pozos se agoten o cuando se empiece a utilizar la energía atómica para fines industriales. Pero también puede ocurrir demasiado pronto, dentro de 3 ó 5 años".

Como el lector ya sabe, ahora sólo interesa el tono, la manera de decir, la forma misma, y no el contenido o tesis de fondo que plantea.

* * *

Para la pragmática estimativa de nuestro tiempo, desbordante de técnicas y de máquinas electrónicas, la figura lejana del profeta se ha ido cargando con demasiadas tintas religiosas. Ahora vemos en él excesivas referencias a lo transcendente, hartas ocultaciones en el misterio. Y sin embargo, de aquilatar bien las cosas, ¿qué venía a ser el profeta, sino el intelectual mismo de su tiempo? De no ser así, ¿cómo podría entenderse su curiosa característica: la de estar siempre *en contra*? "Ve y profetiza *contra* mi pueblo", dijo Yahveh al profeta Amós. Y cual todos los profetas auténticos, Amós profetizó *en contra*. Es decir, contra la negligencia del pueblo y el rigorismo de los levitas, contra los pecados de todos y

la ceguera colectiva ante el peligro inminente. Ni una palabra amable. Sólo el falso intelectual adula gratuitamente, porque sí –en el fondo, por hacerse perdonar su insignificancia–.

Un intelectual era, y no otra cosa, el profeta. Al menos, en una de sus notas. Adivinando esta función suya, ya le definía Renán como "periodista al aire libre, que declama personalmente sus artículos". Pues bien: de Uslar-Pietri –escritor, intelectual de casta, insobornable periodista– sin duda podría decirse que en mucho se parece a un profeta predicando la verdad *contra* su pueblo. Es decir, la justa, la saludable verdad que debiera imponerse frente a toda posible interpretación errónea. *Vox populi*, *vox Dei*, dice caprichosamente la sentencia latina. Mas lo cierto es que la voz de Dios –la voz de la Verdad– no suele concordar con la del pueblo. Es el profeta su intérprete; sólo en la voz del profeta se estremecen los ecos de la Suma Sabiduría. En cambio –por desgraciado sino–, raramente comprende el pueblo la voz del iracundo intérprete. No le escucha siquiera, pues no halaga sus oídos. De tal decir en vano, pergeñó esta otra frase la amargada experiencia: *Vox clamantis in deserto* (28).

(1951)

2

Hace algunos meses, y a propósito de un noble libro de Arturo Uslar-Pietri, *De una a otra Venezuela*, enfocaba yo el perfil intelectual de este escritor a cierta luz que pudiera parecer inesperada, sin que ello significare, en modo alguno, inexactitud ni rebuscamiento: la resultante de comparar su manera o estilo de expresión con la habitual característica del profeta. No se trataba, claro está, de presentarle en vago atuendo sobrenatural o milagroso; tampoco se sugería que la ín-

(28) Obsérvese que este artículo era de 1951. El reproche –exacto entonces– ha dejado de justificarse ahora, quince años después. Ya no vivimos en la alegre negligencia anterior. Sin embargo, en nada perjudicará el recordarlo, al menos como estímulo para conservar el sano espíritu previsor.

dole de sus asertos fuera de tonalidad religiosa o pretendiera despertar en el hombre su innato anhelo de salvación. Muy al contrario, sólo me interesaba peraltar el aspecto formal de la función profética. De ahí que recordara el agudo juicio de Renán, cuando califica al profeta de "periodista". E insinuaba al paso que todo profeta –en cualquier tiempo y país– se distingue por su crítica de alto rango mental, por el largo alcance de visión, por su grave voz admonitoria y lo razonado de su alerta. Con frase que Ortega espumara en el *Libro de Amós* –el primero de los profetas escritores–, reconocía en Uslar cierto predicar "en contra" del común sentir de su pueblo, cierto heroico interponerse en sus demasías y deslices, cumpliendo así el mandato estelar que a los intelectuales obliga. Y para que no se malentendiera otro aspecto de esta interpretación, no dejaba de consignar que Uslar-Pietri, aunque siempre atento a la fijación de fines y valores, sabía ceñirse tercamente a los hechos mismos y asentar con firmeza sus plantas en las realidades circundantes. En suma, me había impresionado cierto tono o modo de *declamar*, que a mi entender fluye tenazmente por los cauces del libro; cierta y especialísima manera de decir, que en mucho recuerda el aspecto formal de la comunicación profética. Recogía yo algunas frases en testimonio de la tesis, y bien podía haber citado otras muchas. Por lo demás, el propio autor parece tener conciencia de ello. ¿O no se confiesa, acaso, al anhelar que su enjuiciamiento de los hechos resuene "con un eco de trompeta apocalíptica"?

El porqué de este anhelo suyo pudiera tener doble faz. De un lado, es evidente su preocupación por trascender toda clase de recursos y artificios retóricos. No hace en tal libro *literatura* ni busca preciosismo alguno. Ningún lector imaginará que sea el mero literato quien lo escribe, sino el estadista obseso por el presente y el porvenir de la nación. De sus exhortaciones y trenos proféticos, muy bien pudiera repetirse lo afirmado por Keyserling: "escribo como hombre de Estado, para que lo mejor posible sea". Lo cual revelaría, claro es, una amplia fe en el verbo. Y en todo el libro está patente, en efecto, una viva fe en el poder de la inteligencia, en el milagro de la palabra henchida de veracidad. Por eso tórnase mensaje entregado sin disimulos ni oropeles, donde el autor

se expresa con ánimo sincero y llano, y cuya aspiración última es de innegable estirpe altruista, pues sólo pretende desviar males y rectificar rumbos engañosos, sin que jamás se complazca en el propio gorgorito. De otro lado –como segundo aspecto del anhelo que analizamos–, conviene destacar que estas páginas no fueron escritas desde *el Poder* –el autor dispondría en tal caso de todos los resortes para la inmediata puesta en marcha de sus ideales–, sino desde la misma plaza pública donde el profeta de Israel alzaba su voz posesa. En suma, la tarea fundamental que se ha impuesto parece la más difícil, pues no se limita a legislar o a vencer, quiere convencer, pretende llegar suasoriamente a todas las conciencias. De ahí, sin disputa, ese especialísimo cariz de su estilo.

* * *

Para dar mayor luz a la tesis, detengámonos un momento en la preocupación estilística del autor y en sus ideas al respecto. También en los subsiguientes logros. El estilo, desde luego, no se le aparece a Uslar como un fin en sí, con su secuela artificiosa de goce estético, sino como medio idóneo que el meditador tiene a mano para sus fines. Su ideal de expresión es típico de dicha actitud mental. Desea que sus párrafos –así lo confiesa en el preámbulo–, alcancen ante todo "expresión directa", tengan "calor humano", consigan una amplia "emoción comunicativa". Llegar, llegar a todos, sea como fuere. No tiene otra preocupación formal. Lo que le acucia es convencer, insinuarse en las conciencias dormidas para despertar con intensidad creciente la íntima atención por los problemas de todos, posibilitar la forja de un gran tema nacional, el correspondiente a la "historia viva", el que de por sí prestará sentido a todas las soluciones. Por eso lanza su mensaje "de la manera más enfática y clara que pueda". Sin curarse de engañadoras recetas ni fáciles tranquillos. Limpia y llanamente. Con reposada y serena autenticidad en la palabra y en la idea. Con frase corta, rasgada, reiterativa. Sí, reiterativa; un pretendido vicio literario que en la ocasión resulta suma virtud. Y el autor lo sabe. Juzga, al menos, de sus propias palabras: "la misma repetición en que incurren hace de martillo sobre las conciencias". Sus frases

resuenan, por tanto, como campanadas llamando a concejo abierto[29]. Y no es éste un vano decir. Una de las más señaladas características del libro reside, precisamente, en ese su *convocar a una empresa común a todos los venezolanos*. Por eso "claman" sus palabras. ¡Como que "están hechas de angustia y de dolor"!

Por sorprendente paradoja, este rehuir la retórica le lleva a magníficos hallazgos. Logra así expresión brillante, rotunda, inesperada, al cuerpo vivo de sus ideas esenciales. A veces, diríanse esculpidas en piedra berroqueña. He aquí algunas muestras recogidas al azar. "A los niños de las escuelas, en lugar de tantos humos de *humanismo democrático*, debería enseñárseles una cartilla ecológica: el rostro de la verdadera Venezuela. Sería un seguro de vida". "El hombre ha sido un fabricante de desiertos". "Debemos articular nuestra historia dentro de la historia". "La escuela que no enseña a vivir, a nada enseña". "Cerrarle la puerta a los cazadores de borlas, a los estudiantes profesionales, a los vagos y maleantes refugiados en los claustros". Por último, esta conocida frase suya, donde se aprieta todo un programa político: "Sembrar petróleo".

Petróleo, población, educación y política, tales son los cuatro grandes temas de este libro. Y todos ellos se resumen en un hondo sentido de autenticidad y de amor a la tierra. Contra la Venezuela "fingida", por la Venezuela "verdadera". Un anhelo de *ser*, de auténtico ser, estremece y da pálpito a estas patrióticas consideraciones de Uslar-Pietri.

(1952)

---

(29) Deseo advertir al lector que no hay en estas líneas alusión alguna al símbolo popular del reciente partido político de Uslar-Pietri: la campana. Trátase de una mera coincidencia. Así lo había escrito en su día, como comprobará quien consulte la revista Tierra Firme, nº 4 (Caracas, Junio de 1952). Y lo conservo así por fidelidad al espíritu expuesto. De una vez por todas: no me mueven apetencias políticas ni aprovecho juego alguno en tal sentido. Quede bien claro.

EL PROBLEMA DE LA NADA EN MAYZ VALLENILLA

En 1965, a poco de aparecer en Madrid la obra del Dr. Mayz Vallenilla sobre El Problema de la Nada en Kant *y a petición de la* Revista Nacional de Cultura*, esbocé un análisis y comentario del punto central en dicho estudio. Pese a lo concentrado del enfoque, resultó de excesiva amplitud, no se avenía al precepto de brevedad que esta revista le impone. Comprendiéndolo así, redacté otras cuartillas. Presentación de obra y tema, sin glosa ni dictamen. Creo que ahora podrán servir de prólogo a las anteriores, aunque compliquen alguna reiteración. En todo caso, se complementan. El buen lector de filosofía ya está acostumbrado a tales insistencias. Respecto al resto de lectores, mis excusas.*

1

La noción de Nada –con la de Todo, su pareja natural– funcionaba ya en la antigüedad más remota. Y a tal punto, que su uso más vivo y pregnante en la reflexión corresponde a un período anterior al clásicamente calificado de *filosófico* en sentido estricto. Era, en efecto, categoría fundamental al pensar de esa época lejana, la de los Grandes Imperios asiáticos, que ahora, desde 1938 y en virtud de un profundo análisis de René Berthelot, puede calificarse de *astrobiológica*. Cual sucede con la mayoría de los grandes conceptos filosóficos, el de Nada adolece de tremenda ambigüedad. Cabe pensarla, ante todo, desde un preguntar por la realidad misma, absoluta y en sí, es decir sin relación alguna con los entes. En el fondo no fue otra la perspectiva de Parménides, quien por cierto la ataca en su famoso poema, pues dice que la vía del "no-ser" es *impracticable*, afirma la inexistencia de la Nada, justo para postular en su lugar otra vía investigadora, la del *Ser* –dicho sea de paso, una noción nueva que guiará por largos siglos nuestra época espiritual y ahora presenta síntomas innegables de crisis–. Sin embargo, aunque Parménides destruyó la Nada como categoría cardinal del pensar, pronto se reasume

y aprovecha, desde luego en otro plano, nada menos que por Platón. Abre éste un modo temporalista de considerarla, por el cual pierde su vieja condición de *absoluta*. En lugar de un "no-ser" aislado y en sí, fuera de todo espacio y tiempo, analiza Platón cierto "no-ser" relativo (*me ón*), sin duda *inexpresable e inconcebible*, pero cuya existencia ya no puede negarse, pese a la autoridad de "nuestro padre Parménides". Sumida en el mundo aparencial, puesta a funcionar entre *las sombras de la Caverna*, servirá para explicar el constante *alterarse* de las cosas, justificando así los movimientos y cambios sufridos por los *géneros* todos. No obstante, el relacionalismo platónico permanece aún en los confines de lo real, es de franca tendencia objetivista. Adivínase, pues, una tercera posición. Al revelarse la relatividad de la Nada desde un ente privilegiado, justo el único posible como sujeto, desembózase un tercer estilo de pensar, el circulante de hecho por la corriente intelectualista de la filosofía, con Leibniz en su caudal más poderoso y Bergson en su último recodo, el de más plena conciencia de sí misma. Desde este tercer enfoque la Nada aparece como simple secuela del negar, surge a rastras de la actividad subjetiva, multiplícase en las plurales *nadas* subsiguientes a los juicios.

Como de suyo se comprende, nuestro tiempo habíase orientado decididamente por esta vía subjetivista. Dicho con otras palabras, parecía innegable que lo primario era la negación humana, no la nada. Esta no podía pertenecer al ámbito mismo de lo dado, era mera conclusión de un enjuiciar. Ahora bien: de pronto sufre un vuelco total este sentir. Exactamente, desde 1929, cuando Heidegger, en la famosa lección inaugural titulada *¿Qué es Metafísica*?, se atreve a sostener con expresión tajante: "La Nada es originariamente anterior al "No" y a la negación". Por tanto y salvo ciertos matices, reaparece el viejo sentir realista. Ahora la Nada vuelve a estar ahí y con independencia del hombre –salvo la colaboración que ella le pide–. Lejos de perfilarse en proceso judicativo, se nos agolpa y salta al cuello como *sentimiento*, al albur de una *situación afectiva*. "*La angustia* –escribe Heidegger en bastardilla, para mejor potenciar su tesis– *revela la Nada*". No la reduce por ello, claro está, al mero acoso emocional. Pese a cierta proclividad poética, Heidegger es ante todo un filósofo, un pensador. Podría decirse que la "nada-sentimiento" le sirve a Heidegger de reactivo a

la "nada-concepto", y precisamente para ponerla al servicio de una ciencia básica y raigal, la *filosofía primera*. Por eso sostiene a continuación, también en subrayada energía: "*La Nada es la condición que hace posible la revelación del existente en cuanto tal*". Tórnase el hombre, "centinela de la Nada", todo un *meta*-físico. Es que "la esencia del *Ser mismo* comporta desde su origen la Nada", y "nuestra interrogación sobre la Nada debe presentarnos la *Metafísica* misma". Ya se sabe del enorme giro implicado, resumido por Heidegger con la expresión *diferencia ontológica*. Contra la secular tendencia, reducida a pensar el mero *ser de los entes*, Heidegger anuncia un auténtico acercarse al *Ser mismo*; es decir, un directo contacto con el *esse*, no un quedarse en el *ens*. Y a su entender, la experiencia emocional con la Nada, casi oculta, huidiza, aunque presente, propicia la prometida vía de adentramiento por el Ser. A partir de dicha lección inaugural, por tanto, el problema de la Nada se *sensibiliza* al máximo, agudiza e ilumina las tareas reflexivas. Casi olvidada hace poco, preterida al menos, la noción de Nada reafírmase de pronto como fundamental y previa.

Inmerso en tal clima, Mayz Vallenilla intenta obtener amplio provecho a una *experiencia de la Nada* –frase que hasta la fecha más bien parecería un contrasentido–. Ya adivina el lector que su acercamiento al problema de la Nada en Kant ni es desinteresado ni se contenta con satisfacciones de historiador. Muy al contrario, pretende mucho más que eruditos análisis y exposiciones de comentarista. En todo instante rebasa el contenido de su obra el título mismo, el cual, dicho sea honradamente, sorprenderá a cuantos recuerden las propias palabras de Kant, pues advirtió éste al iniciar el tema: "no es en sí de especial importancia". Y más aún: el brevísimo examen kantiano sobre la Nada figura en coda a unas páginas sobre *La anfibología de los conceptos de reflexión*, apéndice a su vez de la *Analítica trascendental*. Y ya se sabe la preocupación máxima de Kant en tal apéndice. Dicho en plata, procura en él cierta "tópica" para fijar claramente el *lugar* originario de los objetos y eliminar así la "ilusión trascendental". Porque al hombre, todo se le da desde la simbiosis de sensibilidad y entendimiento, precisamente como producto lógico de ambas fuentes. Ni *vaciedad* ni *ceguera* –viene a decirnos–, si hay de veras buen respaldo real. Por eso critica a Locke y a Leibniz. Aquél –escribe–

sensifica los conceptos, éste *intelectualiza* los fenómenos. Pero sensibilidad y entendimiento no son para Kant dos fuentes separadas e independientes, pues "sólo enlazadas pueden juzgar de las cosas con validez objetiva". En consecuencia, reacciona y lucha en dos frentes, contra el empirismo de un lado, contra la metafísica dogmática del otro. Y denuncia que esta última ha intelectualizado la Nada, al otorgarle irresponsablemente estatuto de realidad. No se extrañe, entonces, su decisión "crítica", por la cual reduce la Nada a nada.

¿Entiéndese ahora por qué debo subrayar la sorpresa primera en el título mismo de esta obra en comento? Sin embargo, apenas abierta, desde las páginas iniciales, viene por sí sola la explicación. Kant es punto de partida, mero pretexto. Y además, el enorme impacto de Heidegger en el pensamiento actual obliga a desestimar el juicio kantiano ya citado. Precisamente un libro reciente de Eugenio Fink, titulado *Todo y Nada*, mantiene contra Kant mismo que su cuádruple tabla de la Nada es "de gran y fundamental importancia". Y alega esta razón: "El problema del todo y de la nada aparece en Kant en relación con un análisis de la comprensión humana del todo y de la nada"; esto es, ambas nociones "encuentran su lugar de tratamiento en el plano de una investigación crítica de la razón humana finita por sí misma". De igual modo y sin mencionar dicha calificación kantiana, Mayz Vallenilla realza de hecho su importancia e incluso dialoga con Kant para demostrárselo. Todo su libro, en efecto, analiza al por menor esa cuádruple tabla con el propósito de construir una tesis opuesta a la kantiana, con la idea de obtener todo el jugo temporalista que el filósofo de Koenigsberg no pudo adivinar en ella Por eso la sigue paso a paso y divide su obra en capítulos relativos a las cuatro formas de la nada: como *ens rationis*, *nihil privativum*, *ens imaginarium* y *nihil negativum*. O sea, según las definiciones respectivas de Kant, como *concepto vacío sin objeto*, *objeto vacío de un concepto*, *intuición vacía sin objeto* y *objeto vacío sin concepto*. Ya se entiende, por lo demás, que esas cuatro formas serán tratadas en doble lenguaje: con el kantiano, busca Mayz el recóndito sentido de todas sus expresiones dentro del contexto donde figuran, es decir en la *Crítica de la Razón Pura*; con el heideggeriano, alza el contenido de base a consideración personal, siempre con la mira puesta en la diana

del propósito, en todo opuesto al de Kant. Comprimámoslo en pocas palabras, incluso a riesgo de oscurecerle. En Mayz la Nada es "principio absoluto y contrapuesto al Ser". Y de igual modo que la *comprensión del Ser* se produce desde el tiempo, en *círculo* insalvable, cabe una *comprensión de la Nada* desde el tiempo, también necesariamente *circular*. Con giro pre-parmenídico y heideggeriano, afirma: "La Nada "*existe*" y todo cuanto requiere su "*existencia*" para manifestarse es que sea aprehendida y testimoniada". Desde esta fe comienza Mayz a bosquejar las bases para un intento de "pensar la Nada desde el Tiempo", de apresar "la Temporalidad de la Nada". Parte, pues, del ámbito –desde luego, adverso y pobrísimo– donde figura la reflexión kantiana; pero se propone superar tal reflexión al sesgo de la luz aportada por Heidegger –la *diferencia ontológica*–, es decir en construcción paralela a la de éste, por lo cual bien pudiéramos referirnos a cierta *diferencia* "*me-ontológica*". Con sus propias palabras: "En el pensar de la Nada tampoco prevalece (hasta hoy) una diferencia entre la Nada del ente y la Nada en cuanto tal".

Sobra advertir que la compleja índole del intento no tolera un breve comentario, por fuerza oscuro e ineficaz. Esta nota sólo pretende, por tanto, fungir de recepción y aviso a curiosos y profesionales. Un análisis más detallado, con el andamiaje crítico del caso, verá la luz en otra publicación donde disponga de mayor espacio. Que el lector interesado esté atento a las salidas de la *Revista de Occidente*. Aquí sólo resta subrayar cierto aspecto formal, el del estilo. Caracterízase por dos notas: alto tecnicismo y precisión en el lenguaje. Son instrumentos absolutamente imprescindibles en toda obra filosófica lograda, para que el decir no se malentienda jamás ni por las dificultades se maldiga. Mayz ha evitado ambos escollos. Mis plácemes por ello.

2

¿Sufrió alguna vez el lector este asombro o pasmo: el de que *haya un Haber*? Como siempre estamos debatiéndonos con las cosas, el Haber

cierra la puerta a otras posibilidades tan de golpe, que nos parece obvio, indiscutible, incontestable. No obstante, lo admirable y extraño es que *haya algo en lugar de nada* –según dijera Leibniz antes que Heidegger–, "pues la nada es más simple y fácil que el algo". La verdad de este aserto cobra fuerza apodíctica cuando se considera la historia del pensar anterior al griego. Las culturas astrobiológicas, por ejemplo, se apoyan justamente en el sentimiento de la Nada. Parménides forja el Ente –como observa Ortega– "por contraposición a la Nada", y así resulta "incuestionable históricamente que el Ser *fue sacado de la Nada*" (Cf. su *Leibniz*, § 22). No importan al caso mayores precisiones sobre el origen del Haber. Lo importante es que *está-ahí*, agobiante y presente, exclusivo además, cual un *novum* frente a la Nada misma.

Y sin embargo, aunque "más simple y fácil", en modo alguno es la Nada término directo e inmediato a nuestra aprehensión. Ya se ha dicho que no existe ni podrá existir nunca un *concepto* –es decir, una *captación* abstraída y generalizada– de la Nada. Porque la Nada –como su opuesto, el Ser– quédase a lo más en simple *idea* –o sea, ocurrencia, construcción libre del hombre–. En la mente humana han germinado ambos como ejemplos magníficos de nuestro poder creador: no se han hallado ni recogido de la realidad en torno, la experimentada. Lo cual no excluye, claro está, que la *materia* para su creación provenga de la experiencia. Por eso han de comprenderse –tanto la Nada como el Ser–, por fuerza y necesariamente, *desde las cosas* que *hay*, *desde las cosas* que *son*. Recordemos lo esencial de nuestro trato con el Ser. Su comprensión siempre se ha relativizado al inmediato horizonte de lo existente. Por eso hay toda una historia en la comprensión del Ser. Historia efectiva y riquísima, aunque resulte invariable en cuanto se reduzca a un pensar *el ser de los entes*. En efecto, la *metafísica* –según acepción desdeñosa de Heidegger– no ha sido jamás otra cosa. ¿Será posible un giro radical en ella? Heidegger lo cree así, lo postula al menos, predice una nueva historia: la del Ser mismo en cuanto tal.

La Nada, desde luego, ha provocado en el hombre igual reacción: es decir, se ha pensado *desde los entes*, en vago confundir semejante al censurado por Heidegger respecto al Ser. De aquí parte, por cierto, el

Dr. Mayz Vallenilla en su reciente libro. *El Problema de la Nada en Kant* –con marchamo de la *Revista de Occidente*–. Me complace comentarlo aunque no coincidamos en las tesis. Y no sólo porque sea colega y además –sobre todo– excelente amigo. El libro por sí mismo lo merece. Ya se verá el porqué. De momento sólo se trata del punto de partida. Intentemos precisarlo.

El olvido del Ser, el desconocimiento de la *diferencia ontológica* –según conocidas expresiones de Heidegger–, deja el pensar en *metafísica*. "Pero si esto ha ocurrido con el Ser –exclama Mayz–, lo mismo parece haber acontecido con la Nada". Y añade: "la Nada es concebida, o bien como la negación de un ente, de lo entitativo en general, o, en síntesis, del Ser mismo de los entes. Pero... en el pensar de la Nada tampoco prevalece una diferencia entre la Nada del ente y la Nada en cuanto tal". La consecuencia es grave: "teniendo su origen y fundamento en una negación ontológica, la Nada "es" y se confunde inevitablemente con su propio contrario" (páginas 19-20). Perfílase así la orientación básica del libro en comento. ¿Y cuál es, desde este clima espiritual, su preocupación constante? La adelanta desde la primera página: "la Temporalidad de la Nada". No está de más el recuerdo de otro venezolano, Andrés Bello, quien consideró la espacialidad de la Nada. Es posible, de igual modo, referirse a su causalidad, a la unidad, pluralidad y totalidad, a la realidad, negación y limitación; en suma, a cualquiera de las categorías, ya fueren aristotélicas, kantianas –cual las citadas–, o de cualquier otro filósofo. ¿Por qué le preocupa a Mayz la temporalidad? Sin duda alguna, porque la temporalidad del Ser aparece en nuestro tiempo, desde el horizonte común, como posición cimera para comprender el Ser. Si éste se entendiera a lo platónico, por ejemplo, en cuanto alzada perfección intemporal transcendente al flujo donde estamos sumidos, la Nada auténtica –la objetiva negatividad, no la negación subjetiva– cobraría a su vez perfiles intemporales. Pero el reconocimiento de la temporalidad del Ser incide sobre nuestro sentir la Nada. Con todo rigor, ya no será exactamente su *contrario*, sino su *complemento*. Comenzó Hegel, enlazando la Nada *inicial* con el Ser como *resultado*. Y no es un azar que existan hoy dos títulos famosos: *Ser y Tiempo*, *Ser y Nada*. Heidegger y Sartre, además,

ya no adelantan la negación *reflexiva* como condición de la nada –de *las nadas*, sería mejor en el segundo–. Con el alemán, de manera más tajante y ruda, pues en cierto modo nos la muestra *en persona* –para emplear la conocida expresión de Husserl–. Y ambos chocan así con la poderosa corriente intelectualista –vigente en Leibniz, Hegel y Bergson–, mientras toleran ciertos antecedentes en otra de muy diverso carácter –cuyos nombres máximos acaso sean los del maestro Eckehart y Schelling–. Obsérvase, pues, desde este horizonte en la comprensión del Ser, insinuante e inevitable, el problema de la temporalidad de la Nada. No se trata de ocurrencia o capricho, sino del auténtico desarropar –tras siglos de olvido y sombras– la otra cara del Ser.

Reconozcamos ante todo el enorme arrojo del autor, el fuerte aliento a que obliga tema tan abstruso como huidizo. En modo alguno representa una fácil tarea. Mayz lo sabe muy bien: incluso habla de fracaso y apunta a la conciencia del deber. En cierto modo, se sacrifica. Esta expresión es correcta, nada tiene de retórica, según se prueba en la *Introducción* al libro, dedicada a analizar las dos grandes díficultades: el lenguaje y los supuestos. Conviene peraltarlas ante el lector. El lenguaje en modo alguno se presta por sí mismo al intento, se le opone en rigor, empuja al fracaso inevitable. Pero nada hace el hombre en vano. Al sesgo del fracasar, se ilumina el intento mismo: "Sólo en esta experiencia, alcanzando a comprender de dónde brota semejante *fracaso*..., se puede avizorar también aquello que pretende la investigación: la Nada en cuanto tal, en tanto que ella se revela *a través* de un lenguaje que rehúsa expresarla" (pág 31). Tras esta primera dificultad –tan grave por sí misma– viene otra, de fondo: la del horizonte de conceptos fundantes, es decir los supuestos. La idea de Nada no brota súbitamente y sin más desde la pura nada o ausencia de soportes conceptuales. De hecho se desemboza desde ciertos esquemas previos que la iluminan y le prestan sentido. Se piensa, ante todo, desde los conceptos de *comienzo*, *principio*, *origen*, *fundamento*, etc., emparejados a su vez con otros de evidente función instrumental, como *causa*, *potencia* o *acto*. Por último, sin esfuerzo se repara en que dichas series conceptuales se orientan íntegramente al Ser. La consecuencia es innegable: la posible aplicación a la Nada queda tarada por un partir

desde el Ser en actitud negatoria, y con ello se prejuzga la Nada como *No-Ser*. En suma, al pensar la Nada se arrastra un complejísimo prejuicio *ontológico* –justamente, opuesto a la Nada misma–, y el cual sólo sirve para interponerse y oscurecer nuestra visión. La Nada no se entrega entonces, se escapa: "en lugar de ser aprehendida en su originariedad..., encubre su verdadera faz y desvirtúa su sentido" (pág 34). Consciente del peligro –repito–, Mayz no abandona la incitación. De manera inequívoca lo confiesa: ¿Mi designio? "Invertir la perspectiva y hacer que la Nada aparezca en su originariedad sin el peligro de ser desvirtuada por interferencias ontológicas; esto es, *descubrir un camino que conduzca a una posible intelección de la Nada en cuanto tal*" (pág. 35). Muy bien; pero ¿cómo lograrlo? Para Mayz no hay dudas al respecto. Presenta la cuestión en toda su crudeza, no por simple regusto angustioso, justo para mejor realzar la salida que ha descubierto. Y descubre, encuentra dicho umbral de escape al quiebro del filosofar heideggeriano. Este predica el tiempo como sentido del Ser. Ya sabemos, además, las implicaciones entre Ser y Nada. De ahí que Mayz se pregunte –sólo en modo retórico, pues su fe es decidida en lo hondo–: "*¿No será entonces el Tiempo también es horizonte de la Nada*?" (pág. 35) .

Hasta ahora tenemos la flecha que apunta al umbral, no la salida misma. En efecto, el *tiempo* en cuanto palabra es fácil de decir, pero él mismo se nos escapa y rehuye. Por lo pronto, aunque el tiempo sirva para aclarar al Ser, queda a su vez iluminado por la comprensión de éste. Quiérase o no, cuanto de sí nos da nos obliga a constantes reformas. Y lo grave es que tal *círculo* –pues de veras lo es– resulta insalvable. ¿Quiere decirse, entonces, que el tiempo de la Nada recae necesariamente en tiempo del Ser? Si así fuere, tendríamos "una Nada-temporal-ontológica" (pág. 38) y nada más. De otro modo: no sería ella misma, la Nada. Sin embargo –insiste el autor–, tiene que haber una temporalidad de la Nada en cuanto tal, que le corresponda y sea suya. No se afirma con esto una duplicación del tiempo. Este "es siempre uno y el mismo" (pág. 38). Es su enlazarse al Ser o a la Nada lo que incide en su presentarse. Recuérdese, por lo demás, que cabe distinguir –dentro del plano ontológico– una *temporalidad de los entes* y una *temporariedad del Ser mismo*, sin que ello

duplique el tiempo. De tal modo se propicia la pureza del tiempo, el tiempo en cuanto del Ser en sí. Igual pureza cabe perseguir respecto a la Nada. La buscada *temporalidad* de ésta debe perfilarse rehuyendo el No-Ser, orientándose a la *temporariedad* de la Nada como tal. Esta afirmación es decidida y encubre graves consecuencias. Implica, por lo pronto, un *partir*, no de la simple negación de lo entitativo, sino "de la negatividad originaria y absoluta de la Nada misma" (página 39). Y no hay otro *fundamento* posible. ¿Cómo poner pie en él? Una vez más le sirve al caso cierta marcha paralela –digámoslo así– a la usual en plano ontológico. El fenómeno patentiza el Ser. Pues bien: ¿por qué ha de lastrarse la significación de tal vocablo con un prejuicio ontológico? Tiene que haber "fenómenos" de la Nada misma, desde los cuales se patentice ésta, se haga luz, aparezca. Y aquí queda al descubierto el nudo o brote en la investigación de Mayz –ya presentido en lo anterior–. Esa hipótesis funciona con mayor empuje que el de un simple *pro-poner*; es, de hecho, un *sub-poner*, actúa como *supuesto*, carga consigo todo el vigor y arranque propio de las *creencias*. Adelantémosla en su escueto perfil: la Nada *existe*. Y ahora, para su exacto enclave –pues bien merece reiteración–, ofrezcámosla en su contexto: "Así como la Nada no carece de "sentido", tampoco ella es un mero nombre vacío de toda "realidad". Sólo que su "sentido", así como su "realidad", no es idéntico al del Ser ni al de los entes. La Nada "*existe*" y todo cuanto requiere su "existencia" para manifestarse es que sea aprehendida y testimoniada" (pág. 41). Y se aprehende, claro está, en ciertos "fenómenos" peculiares de ella, se da en "experiencias" idóneas. Tales *experiencias* se llaman, por ejemplo, el *sueño profundo*, el *estado de hipnosis*, el *anonadamiento de la angustia*. Explotándolas, de hecho nos acercaríamos al logro de la tentativa: el "enfrentarse con la Nada".

Dichas experiencias, desde luego, son incomunicables, intransferibles. De suyo se comprende, por tanto, que elija Mayz otro camino, muy lejano por cierto al indicado. Con paso cauto de investigador, prefiere asentar sus plantas en formulaciones clásicas, es decir reconocidas, y ceñirse a ellas, ejercitando su sagacidad dentro de tal ámbito, en diálogo y denuncia de supuestos. De ahí el título del libro: *El Problema de la Nada*

en Kant. Título exacto en cuanto al terreno en explotación, engañoso respecto al auténtico impulso. El propio autor lo confiesa: "No se trata de repetir o exponer simplemente ideas de Kant"; pues "apoyándonos en el marco de la reflexión kantiana..., hemos tratado de bosquejar las bases que pueden sostener la tentativa de pensar la Nada desde el Tiempo" (págs. 44 y 45). Y en efecto, trasciende radicalmente dicho marco, utiliza otro lenguaje que el kantiano a cada paso, sírvese en rigor del instrumental técnico heideggeriano, medita por su cuenta desde el pensar donde está sumido. El punto de apoyo es breve, la mirada circular y suelta.

Recordemos cómo y por qué aparece el problema de la nada en la *Crítica de la Razón Pura*. Nos sale al paso en el par de páginas finales a la *Analítica trascendental* –justo como apéndice a otro más amplio, donde considera la *Anfibología de los conceptos de reflexión*–. Sostiene Kant que lo erróneo de estos conceptos –los de reflexión– proviene de un uso libérrimo del entendimiento. Según expresión suya, genéranse en cierto regir las intuiciones posibles por los conceptos, en lugar de atemperarse éstos a aquéllas –única base de validez objetiva–. Y será en coda a esta censura *positivista* –digámoslo así– cuando recuerda el tema de la nada. Adelanta, desde luego, que "no es en sí de especial importancia", y lo recoge sin nombrar la fuente, pues no era necesario en su tiempo –de la metafísica de Baumgarten, muy entroncada a la de Wolff, por tanto enraizada en Leibniz. De ella le viene, pues, su cuádruple enfoque de lo entendido por *nada* usualmente: ante todo, lo que llama *ens rationis* (concepto vacío sin objeto); luego, el *nihil privativum* (objeto vacío de un concepto); en tercer lugar, el *ens imaginarium* (intuición vacía sin objeto); por último, el *nihil negativum* (objeto vacío sin concepto). Dice del primero que es mera ficción, aunque no contradictoria, con lo cual no cuenta entre las posibilidades; del segundo y tercero, que son datos vacíos, añadiendo: "si la luz no se da a los sentidos, no podremos representarnos las tinieblas"; del cuarto, con mayor aspereza, que es opuesto a toda posibilidad, en cuanto el concepto se suprime a sí mismo. En la cuádruple distinción figuran extralimitaciones del entendimiento –*ergo*, sin peso real–, ya fuere en base al vacío o a la ausencia del concepto, a la vaciedad del objeto conceptuado o a la intuición sin sustancia que

podrá servir de condición formal a los fenómenos, pero sin ofrecerse como objeto intuible, cual sucede con el espacio y el tiempo puros–. Por lo expuesto, ya se advierte la rígida posición de Kant: la nada, en cualquiera de sus caras, es nada.

Asentado en parcela tan pobre, y además adversa, Mayz comienza sin desmayo su arar análisis e interpretaciones. Por sí misma, sería labor encomiable. Ya sabemos, sin embargo, que el intento de Mayz es mucho más ambicioso: al hilo de Kant –contra Kant, al paso–, pretende "bosquejar esa nueva estructura e indicar la extraña configuración que asume semejante Temporariedad negativa". Cual si dijéramos: *exégesis* en base al propio instrumental kantiano, mas con *ímpetu reformador*, para retorcerle el cuello. En tal *ímpetu* consiste el resto del libro. Y siempre en esos dos estratos o actitudes complementarias. Será imposible seguirle paso a paso por sus cuatro capítulos, pues se alargaría demasiado esta nota. A nuestros fines –la concepción de la Nada en el autor– tampoco es necesario. En cambio, sí conviene precisar mejor dichas *actitudes*, hallar la fórmula misma por la cual se carguen de plena significación sus palabras. Comencemos por su postura ante Kant. "En el auténtico filosofar –nos dice–, no se trata de seguir ciegamente a un pensador. El verdadero trabajo filosófico consiste en descubrir y discutir los supuestos que animan y sostienen sus afirmaciones" (página 102). Subrayemos cómo entiende el supuesto básico de Kant: lo existente como núcleo formal es un *objeto en general*, cierta X vacía donde *realidad* y *negación* son modalidades constituyentes suyas; pero, en rigor, tal objeto o X vacía era un *Algo*; es decir, alienta en Kant subrepticiamente el primado del Ser (Cf. la pág. 102). Pasemos ahora a la propia actitud. Se ha sugerido ya que Mayz sostiene sus plantas en otro supuesto, íntimamente relacionado con el de Heidegger, aunque yo sospecho, casi podría afirmar, indudable discrepancia en la coincidencia: "que Ser y Nada se enfrentan como dos principios contrapuestos" (pág. 101). Pronto veremos el porqué de tal sospecha.

Heidegger es pensador harto difícil por la índole de su estilo, tan preciso como elusivo –y valga por esta vez, pues hay ancha base al caso, el paradójico adjetivar–. No estará demás, por tanto, que recojamos

previamente una interpretación de Sartre –tan justo en sus exégesis de Heidegger, al decir de Waehlens–. Como bien se sabe, en su obra capital dedica Sartre múltiples páginas al problema de la Nada. Al referirse a las tesis antecesoras, comienza con una exposición y crítica de la Nada en Hegel: Ser y Nada se conjugan en dicha filosofía "como dos componentes complementarios de lo real, a la manera de la luz y la sombra". Para cancelar toda duda: "dos abstracciones cuya reunión será la base de realidades concretas". Se comprende la posibilidad de tal enlace –morganático a simple vista– por el furtivo introducir la negación en la mismísima definición del Ser. Hegel, en efecto, sírvese de una fórmula de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Añadamos que, en su sentir, toda *negatio* funciona instrumentalmente dentro de la fluencia dialéctica. Siendo así, la determinación negadora procede como *mediación* al Ser, cual preámbulo al resultado. Es decir: el Ser, *resultado* de Nada. De suyo se comprende la confusión de fondo. Sartre no puede menos de exclamar contra Hegel: ¡Alto ahí! El Ser "es", la Nada "no es". Y revierte entonces la fórmula de Spinoza: *toda negación es determinación*. Ya no tenemos, en Sartre, un Ser finalista, futuro, sino una presencia constante y básica. Todo comienza en el Ser: "El ser es anterior a la nada y la funda". Por tanto, la Nada nada "es" en sí misma, salvo existencia prestada. Lo afirma en modo explícito: "es del ser que toma su ser". Y con giro más exacto: "*no hay no-ser sino en la superficie del ser*" (Cf. *Ser y Nada*, I, cap. I, § 3). Apresurémonos a completar su tesis, para no malentenderla cual simple inversión de la hegeliana. La nada de Sartre –y por ello va escrita con minúscula– no es puro elemento originario, pero tampoco debemos juzgarla mera excrecencia del Ser *en-sí* Para su darse en el mundo –componente de lo real es el no-ser, afirma–, precísase el esfuerzo de un agente que sin duda es ser, aunque ser *para-sí*. Queda nombrado, mediante este tecnicismo idealista, el ente humano. Y de modo taxativo se reconoce en Sartre tal actividad: "el hombre es el ser mediante el cual la nada viene al mundo", pues procede de su preguntar, "es, por definición, proceso humano" (*Idem*, I, cap. I, § 5). No obstante esta diferencia enorme con Hegel –para quien el hombre no cuenta de veras, es simple peón en el ajedrez del Espíritu–, ha de convenirse en la

esencial coincidencia, que el propio Sartre señala: ambas comprensiones de la Nada son afines en su representar "dos componentes igualmente necesarios de lo real". Dicho a nuestro modo, colaboran, se conjugan. He aquí algo por completo ajeno al sentir de Heidegger. Por eso subraya Sartre su originalidad. Heidegger, en efecto, apunta a cierto *choque* entre elementos en lucha. Como dice Sartre, acentúa "las fuerzas recíprocas de expulsión que Ser y No-Ser ejercen entre sí, siendo lo real, en cierto modo, la tensión resultante de esas fuerzas antagónicas". Aunque Sartre adelanta la actitud interrogativa del hombre para su análisis de la nada –hasta descubrir el triple no-ser del preguntar–, no la hace derivar del juicio negativo –según la tesis intelectualista y clásica–, sino de una actitud *pre-reflexiva*. Obsérvese que esta expresión se liga secretamente con el *Cogito*, derívase del cartesiano partir de la conciencia. Heidegger, en cambio, no parte del *Cogito*, considera tal punto de arranque como un prejuicio –el de toda la modernidad–. Donde Sartre dice *pre-reflexivo*, había dicho Heidegger *pre-ontológico*. No son palabras innocuas, pues arrastran tras sí gravísimos corolarios. Para el alemán, la Nada –la facción en lucha– *funda*, en cuanto "negación como *ser*", la "negación como *acto*". Funciona, pues, en estrato más hondo que el de la reacción humana. Con pleno derecho puede el francés perfilarla así: "He aquí la nada hostigando al ser por doquier y, en el propio golpe, expulsada del ser; he aquí que la nada se da como eso por lo cual recibe el mundo sus contornos de mundo". Podríamos resumir: en Heidegger la Nada– singular y con mayúscula– ya estaba ahí por sí misma, rugiente y poderosa; en Sartre las nadas –plurales y con minúscula– proceden de nuestro aniquilar. Es cierto que –frente a Hegel– se alza esta alarma en Heidegger: no demos ser al no-ser, pues la Nada no "es", sino que "se anonada". Obsérvese, sin embargo, lo que en este decir se dice: *se autoanonada* –ella misma y por sí, sin que el hombre intervenga–. A juicio de Sartre ello implica –y tal es uno de sus reproches– que Heidegger también *asienta la Nada en el Ser*, pues el anonadarse de la Nada funciona en servidumbre ontológica: "se anonada expresamente como nada del mundo;... en su anonadarse se dirige expresamente hacia este mundo para constituirse como repulsa del mundo". Por eso exclama: *Le néant porte l'etre en son coeur* (Cf. I,

cap. I, § 4). En suma: la Nada de Heidegger –aunque no sea de origen humano– tampoco aparece como absoluta y en sí, cual dinamismo independiente, en esencial "otredad" al Ser, pues se da hostigándole y en cuanto término a su repulsa –por impuesta simbiosis–. Acaso acerque Sartre el ascua a su sardina. Escúdase, en todo caso, tras la hermética actitud de oráculo que asume Heidegger gustosamente. Tórnase así plausible el giro explotado por Sartre: "La nada no puede anonadarse sino sobre un fondo de ser; si la nada puede ser dada, no será ni antes ni después del ser, ni tampoco, en modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano" (I, cap. I, § 4). Como un cáncer –podríamos corregir, con imagen más enérgica–. Sólo que la imagen del gusano será más cercana a Sartre, la del cáncer apunta al sentir de Heidegger. Gusano o ser *para-sí*; cáncer o sorda actividad destructora por las carnes mismas del Ser.

Perdóneseme este largo inciso. Era conveniente, casi necesario, para una clara comprensión de la Nada en Mayz. Aunque su sentir corra por todas sus páginas, álzase casi al desnudo en el § 8. Cita a Heidegger, el de *¿Qué es Metafísica*?: "El No no nace de la negación, sino que la negación se funda en el No que nace del anonadar de la Nada". Reitérase: "El No solamente puede hacerse patente sacando de su latencia lo que le da origen: el anonadar de la Nada y, con él, la Nada misma". Comprobará el lector que tal origen es ajeno por completo al hombre, por mucho que a éste se le patentice, a su vez, en el anonadamiento producido por la angustia. La Nada heideggeriana *se tropieza*, no se gesta desde humana actividad. Y así cobra sentido este decir: *experiencia de la Nada*. Hasta ahora no vemos roce mayor con la exégesis de Sartre. Aunque "la Nada misma" *se separe* del Ser, sólo sufrirá su ausencia a efectos del mero peraltar la función negatoria de la Nada. Pero la contemporaneidad conflictiva entre Nada y Ser queda a salvo todavía. A salvo por no tocada –claro está–. Mas he aquí que de pronto se insinúa el problema por sí mismo, justo al preguntarse Mayz *qué nada es ésta*. Y al fondo de su respuesta atisbamos indudable cesura entre Nada y Ser, un cierto reconocer la *personalidad* de la Nada y su *autonomía* –si se me permiten tales vocablos–. Pero acerquémonos a la prosa misma del autor: "esa Nada no

puede ser entendida como un simple No-Ser, como un No-Ente o un No-Algo"; muy al contrario, será "la Nada en su *positiva negatividad*, como pura y absoluta Nada y nada más" (pág. 113). *Prima facie* –y desde un juzgar dichas palabras de hiperbólicas–, acaso pudieran interpretarse en cuanto metódica advertencia para no confundir el plano de la Nada con el ontológico –el del Ser–, sin que al paso se complique un expreso rechazar la pugnacidad del encuentro, del desconcertado concierto de elementos antagónicos que Sartre achaca a Heidegger. Mas lo cierto es que tales expresiones ya llueven sobre mojado. La de "Nada *absoluta*", añádese a estas otras: "Nada *pura*", "Nada *en sí* y *por sí*". (Los subrayados son nuestros.) Incluso introduce un término especial al caso: *abseidad* (página 110). Como se sabe, el medioevo empleaba los tecnicismos *a se* o por sí –de donde *aseidad*–, y *ab alio* o por ajeno, por otro. Mayz escribe *abseidad* para distinguir, frente al significado *ontológico* del término tradicional, su aplicación a lo radicalmente *no-ontológico*. Es más: a la luz de la influencia heideggeriana, ¿no se torna expletiva, no rellena de intención meditadora su mentar "la olvidada Nada"? A mi ver, cífrase en tal decir todo un programa, funciona al menos como señal para un camino. Por eso *percibo* en dichas páginas –y en conjunto, a todo lo largo del libro–, un básico sentimiento de la Nada más propio de Mayz que de Heidegger. Y me atrevo a calificarlo de consciente aunque carezca del debido énfasis y quede embozado en prudencia, casi en temor. En todo caso, es evidente que su lectura nos empuja a entender la Nada en radical y previa originariedad, justo al hilo de un primado *íntegro* de la Nada sobre el Ser. Pero, entonces, a tal luz, cuando la relación se produzca al fin entre la Nada y el Ser –así, en este orden–, ¿no habría de reconocerse que ambos planos o ámbitos discrepan en sus rasantes, pues el Ser afincaría dentro o sobre la substante Nada? Si así resultare –y en rigor, mi expresión hipotética es más débil que la certeza de fondo, el sentimiento de la Nada en Mayz difiere en mucho del heideggeriano –ese cáncer del Ser–, pues tornaríase fértil, productora, engendrativa, vivificante. Desde tal *positividad* de la Nada, desde ese su raigal *poner* –y de aceptarse la tesis, desde luego–, acaso cobrara cierto sentido una *fundamental* "Me-Ontología".

Para afianzar mejor nuestro aserto, veamos la preparación a que somete Mayz sus lectores. El pensar metafísico –nos recuerda, al comienzo del § 8 –es un pensar onto-lógico. Es decir, trátase de un pensar limitado a la dimensión del Ser –donde la Nada queda excluida–. Luego, para quien viva en tal clima, "sería de todo punto sospechoso que el Pensar... intentase la aventura de lanzarse a pensar la Nada". Ahora bien: esto –el pensar la Nada– será precisamente lo que, sin paliativos ni componendas, asevera pretender Mayz. Escuchemos su propia declaración: trátase, "justa y radicalmente, de pensar la Nada en sí y por sí misma como un principio que no brota de la simple negación del Ser,... sino que, al contrario, es fuente originaria de una *negatividad* distinta y diversa a la *ontológica*: de una *negatividad absoluta*, si cabe la expresión" (pág. 103). Aunque esta frase sea de por sí tremenda, una vez más podría matizarse en referencia a un posible contexto, al punto de entenderla como sigue: tal pensar la Nada *en sí* no excluye, sin embargo, la raigal relatividad de tensión con el Ser, pues sólo queda separada, abstraída, para un cómodo manejarla, o sea a efectos de nuestro técnico escrutar. Claro es que análisis tan espaciador parece condenado, en todo caso, a quedarse a medio camino, quizá no plenificaría su búsqueda con el debido retorno al Ser. Por lo demás, ¿toleraría el autor que le lanzáramos tal cabo o asidero? Sin duda lo rechazaría airado. Su hipóstasis de la Nada es tan fuerte, que adiciona estas expresiones inequívocas: "Se requiere un Pensar que brote y se desarrolle en vista de la Nada pura, ...*sin referencia ni relación mediata o inmediata con el Ser.... que arranque y se sostenga en la negatividad absoluta*" (página 105. El primer subrayado es nuestro). Incluso reitera: "Dicho en forma más tajante: se debe intentar pensar la *negatividad absoluta* como *cualidad* de la propia Nada" (pág. 105). No hay que darle vueltas. En todo este meditar alienta un enérgico supuesto: que ella misma, la Nada, es *principio absoluto*. Y así se complica este otro: su relación al Ser será algo derivado, simple secuencia de su autóctona actividad, de esa *cualidad* suya llamada *negatividad absoluta* –un positivo poner–. Mayz no entiende o siente la Nada ni en *complementariedad* ni en *tensión* –por tanto, en simbiosis con el Ser–. Su actividad es previa: ni colabora ni lucha dentro de su "contrario". Ahora cobra impleción este término, esta frase

–Ser y Nada son *contrarios*–, que usa Mayz diversas veces. Recordemos –para un buen contraste– que la Nada de Sartre, aunque no se deriva del enjuiciar negativo, sino de una actitud *pre-reflexiva*, no es previa al ser *para-sí*, sino justamente secundaria a la criatura humana. Por el hombre viene la nada al mundo, dice Sartre. Instalado en el Ser –como un gusano en la fruta–, roe su basamento. No la concibe, pues, como *La Nada*, cual principio que conviva con otro: el del Ser. Esta sería la posición de Heidegger –la del cáncer en el Ser–. Para Sartre sólo son posibles pluralizadas *nadas*, simples saldos parciales y sin término, cual dentelladas en fruta inagotable. En cambio, la Nada de Mayz semeja ese "*milieu infini*" negado por Sartre, parece réplica total a la sartreana. Por eso tolera –para decirlo a modo parmenídico, acaso exagerado– cierto calificarla de total, redonda, ingénita, imperecedera; sólo que habría de añadirse: dinámica, fértil, creadora del Ser mismo. A mi juicio, tiende Mayz a un *ir más allá del Ser* como principio de los entes, aspira a perfilar algo así como una *Meta-Metafísica* –desde luego, sin olvido de la "*diferencia*" en el camino o método–. Dicho de otro modo: postula –contra una metafísica del Ser– una *metafísica de la Nada*. La originalidad es evidente. Pero la dificultad no lo es menos. Y el propio Mayz lo sabe: "¿Es tal empresa meramente posible? ¿Tiene algún sentido?" (pág. 104).

Tal investigación no finaliza así. Tras preguntarse por sus posibilidades, no responde con palabras, torna al trabajo. Refresquemos por nuestra cuenta la metodología metafísica. Sus objetos –según definición clásica– son *inexperimentables* por principio, pero pueden *deducirse* a partir de lo experimentable. El pensar metafísico parte, pues, de ciertos *fenómenos*. Ya se advierte que su buen resultado dependerá ante todo de una buena elección. Del metafísico, cabe decir: dime con quién andas y te diré quién eres. En camino paralelo, Mayz también se codea con ciertos "fenómenos" para su intento. El mismo pone tal palabra entre comillas, para así subrayarlos, no como apariciones o iluminaciones del Ser, sino del otro principio, el de veras primigenio: "la Nada en sí y por sí", esa presunta "*negatividad absoluta* como *cualidad* de la propia Nada". Adelanta uno de esos "fenómenos": el sueño profundo, el cual nos "revela la olvidada Nada" (Cf. las págs. 109-111). Y añade: también cabe recurrir

a situación menos extrema, pues "hay *fenómenos* de la propia *vigilia* que testimonian la "presencia" de la Nada" (página 111). Como era de esperar, menciona la *angustia* heideggeriana y su secuela: el *anonadamiento*. Este "patentiza la Nada como lo absolutamente "otro" y opuesto a lo que "es" (página 112). Sin embargo, tal camino sólo queda apuntado. De hecho se adentrará por calzada más firme y viable, de índole gnoseológica en lo genérico, aunque no referida al *origen* sino a la *esencia* del conocimiento. Ya se adivina que procederá a estilo kantiano –si bien contraponiéndose a éste en el designio–, sobre todo en el metódico estudiar la conformación o ajustamiento de lo sensible a lo categorial, la función del *esquematismo* y su raíz en el tiempo. Pero no lo concibe a la manera kantiana. Por virtud del supuesto antes citado, el filósofo de Koenigsberg *fijaba* el tiempo, pues tomó por modelo, para sus caracteres, la *sustancia*. O sea que la temporalidad kantiana se ha perfilado desde el Ser. Sin esfuerzo presiente el lector que el supuesto propio de Mayz no tolera tal enfoque. Primero sugiere este giro: "Pero ¿qué sucede si el Tiempo, en lugar de ser avistado desde semejante *comprensión natural del Ser*, refleja los rasgos de la Nada patentizada en la Existencia y en ella también comprendida?" (pág. 125). Luego, sin pausa, procede a esbozar –frente a la determinación del tiempo *ontológico*– una fenomenología del tiempo *me-ontológico*, ese tiempo que "hay", aunque no "es", en la Nada. A nuestros fines no será necesario presentarla. Sólo importa recoger cierta característica de fondo –afín a la del tiempo del Ser–. Recuérdese el insalvable *círculo*: el tiempo desde el horizonte del Ser, y el Ser desde el horizonte del tiempo. Ahora topamos con un *círculo* parejo –insalvable también– entre el tiempo y la Nada, lo cual revela la "indisoluble conexión" de ambos. Y el método resolutivo es similar al anterior: "despejado el "sentido" de la Temporalidad que brota y se origina en la Nada, se estaría en capacidad de interpretar "temporalmente" el "sentido" de esa Nada" (página 131); posteriormente, desde dicho "sentido temporal", se reafirmarán las intelecciones logradas al asediar "la "esencia" del Tiempo no-ontológico" (pág. 132).

Apenas necesita subrayarse el carácter principial de esta meditación. Sólo representa un avance de cierta cala por la nueva veta problemática. Y al parecer hay otras calas en proyecto. Al menos se insinúan por las páginas

finales diversas sugestiones de índole decisiva –formuladas con voluntaria ausencia de acentuaciones y peraltes en el estilo–. Escuchémoslas: "la Temporalidad meramente ontológica... queda rebasada y trascendida por la "Temporalidad" de la Nada"; trátase de una "dimensión que inaugura la propia Nada como *ens extramundanum*"; lo cual complica la tesis de que "el reino de la pura Razón no es *a-temporal*, sino que revela una "Temporalidad" de signo diferente a la que da y cobra sentido a partir del mundo fenoménico"; añádese, incluso, que el "fundamento" de dicha "Temporalidad" entre comillas –o sea, la de la Nada– "debe pensarse a partir de la patencia de la Nada como ex-presión de la negatividad absoluta de la Razón" (pág. 266). Por último, afírmase tajantemente la Nada en estudio –en modo alguno el simple No-Ser de trasplante ontológico– "como la esencial *otredad* del Ser" (página 267). Tales anticipaciones –de graves resonancias– comprometen de veras a su autor, le obligan a difícil cavilar en el futuro. Dicho en plata, le compulsan a explayar en forma esa filosofía original, diferente en todo, cuyo esquema hemos ido espumando. Por eso decía al comienzo que se ofrece en esta obra algo más que la prometida exposición del problema de la nada en Kant. A mi entender, guarece tras lo expositivo algo así como unos *Papeles para una Filosofía* –para decirlo con el título de Romero a uno de sus libros–. No lo anuncia el autor a sesgo franco porque al rubricar su estudio se detiene indeciso, pregúntase: ¿Podrá el Pensar romper ese tradicional "cerco de identidad que lo sostiene como Pensar *onto-lógico*?" Y cede entonces la palabra: *al lector le toca juzgar*.

A este nivel de mi análisis –y al menos, para no iniciados–, no sobrará una breve reflexión sobre el drama de la filosofía. Cada filósofo goza y sufre tensiones de arranque muy propias e indeclinables. "Ex-sistir" y filosofar se confunden raigalmente. Desde dichas tensiones y en pelea sin descanso, se va construyendo, dentro de lo posible, el edificio sistemático. Todo el secreto –como dice Bergson– resúmese en cierto granar la intuición de fondo en perfiles conceptuales. Ya en este nuevo plano –el comunicativo–, los matices iniciales se multiplican desmesuradamente. En cada punto intuitivo cabe un mundo. De ahí la enorme dificultad a la coincidencia entre los filósofos. Nunca se entienden a cabalidad entre sí,

y desde profundo sentir lo saben. Por eso escriben, en rigor, para que les entiendan los profanos, los otros, los no vinculados a la filosófica fe. Sueñan que, al entenderles, entre ellos se entiendan. Las filosofías, los sistemas, sólo cobran fertilidad –por decirlo así– in *partibus infidelium*. No suponen generosa dádiva, claro está, sino treta de invasión y conquista. Pues el filósofo de casta aspira, con increíble soberbia, a insinuarse (*in-sinus*) dentro de las conciencias para apropiárselas y mandar en ellas. He aquí una razón más a la permanente discordia filosófica: la apuesta en juego es, nada menos, cierta conciencia ecuménica para un futuro. Quien gane, poseerá un Imperio. ¿Cómo ha de cederse, pues, el paso al adversario, si ello implicaría una renuncia a la propia vocación de ser? Y en cuanto esta insobornabilidad constituye todo un requisito del filosofar mismo, ya se advierte que no es privativo de los grandes filósofos. Quienquiera medite filosóficamente pretende imponer su propia conciencia como modelo universal. Queda así preparado el lector para aquilatar el debido y justo límite en mi reacción. Problema y tesis en debate son harto fundamentales para que sea permisible un liberal *dejar pasar*; de por sí suscitan toda una escolta de reservas, sin duda originadas desde otro enfoque de lo real, bajo otra luz. En todo caso, promueven un derecho irrenunciable.

Me limitaré, sin embargo –y con el estricto propósito de justificarme–, a un esbozo febril de la posición propia. Para mí *no existen* ni el Ser ni la Nada. Por eso anticipaba que no son en verdad *conceptos*, es decir captaciones (*capio*) de lo real. Pero tampoco les concedo estatuto de simples *ideas* construidas a partir de conceptos. Para emplear al caso palabras cartesianas, no corresponden a la vertiente de la *perspicacia*, sino al dinamismo interno, al de la *sagacidad*. Ello explica que Ser y Nada resulten incomprensibles en sí mismos, desde el recluso vacío del presunto contener, y orientan sin embargo la comprensión de la realidad, la ordenen con prestado sentido. Pese a esta función ordenadora, tampoco deben reducirse al papel de estrictas categorías trascendentales, pues conllevan sagacidad de más alto nivel que la categorial, justo por más lejanas a la perspicacia, a la intuición de los datos. Así como las categorías conforman éstos, las presiones significativas de los vocablos Nada y Ser –precisamente en este orden histórico– han venido conformando la mis-

mísima *estructura categorial* del hombre a lo largo de su evolución. A tal sesgo, pudieran calificarse como *supra-categorías* –o *categorías cardinales*, si se prefiere, pues son auténticas claves al pensar de largos períodos. La primera ha dominado todo un *sintagma* histórico, funcionó cual estrella polar en la meditación del ámbito cultural que René Berthelot denomina *astrobiológico*. La categoría de *ciclo* –con su imagen afín, la rueda– tiene sentido auténtico sólo desde la *supra-categoría* rectora en dicha edad: la Nada. Y pues todo se empareja en nuestra "invención", en cuanto tendemos a pensar polarmente, obsérvese al paso que la Nada se compagina –bajo criterio *extensivo*– con *Todo* o Universalidad, otra "idea" del orden de la sagacidad, vigente en la época de los grandes imperios asiáticos. Su decadencia llega con el descubrimiento de la *in-temporalidad* –algo muy diferente a la *eternidad* del hombre astro-biológico–. En tal punto retrocede el criterio extensivo y se abre camino el comprensivo o *intensivo*, el cual permitió al griego otra "construcción" sagaz: la de íntima Personalidad –sobre todo con Sócrates–. Esta última nota diferencial convive, se empareja, con la nueva *supra-categoría*: la de Ser. Cuanto hoy llamamos *filosofía* en estricto sentido –destacando al caso un nombre ilustre, el de Parménides–, responde a un largo estilo de meditación supeditado a dicha ley *ontológica*. Un estilo que ya ha entrado en crisis. Ahora asoma, en efecto, al alba de otra edad o *sintagma*, una crítica del Ser, de por sí cargada con graves arrastres y sorpresas. Justo por ello, reaparece en el horizonte la vieja Nada; vuelve a instancias del ritmo dialéctico, sin duda para *reabsorberla* (*aufheben*) con la actual negación del Ser. ¿Qué podría adelantarse sobre la nueva *supra-categoría* en cierne? Acaso vaya tomando perfil propio mediante el término "ex-sistir" –estar ahí fuera, de pie en el *hic et nunc*–. Por lo pronto, ya sabemos muy bien que sólo *ex-siste* o se alza ahí, en lo ajeno, una criatura privilegiada, el ente humano, quien ha de habérselas con las *cosas que hay* para apropiárselas mediante su razonar hasta transformarlas en *cosas que son*. El hombre las enfoca y obyecta en ellas su propia inteligibilidad –extraída, a su vez, de las cosas–. Es su manera de *avecindarse* en lo ajeno, en lo por sí *in-habitable*, su recurso para *sub-sistir*. Un recurso permanente, claro está, pues no sólo ha de ejercitarlo sobre la *sorda* porción del Haber, en base a las *cosas que hay*

ahí sin que rezumen ser, sino sobre las *resonancias* suyas en las *cosas que son* y *no-son* del todo por desgaste, por ir perdiendo sentido. Unos *data* del Haber son *ab-surdos*, otros *ab-surdizados* tras el interino resonar. Tal Haber –ya se entiende– excluye la pura Nada, no los anonadamientos recursivos. Estos son secuela al anonadar, al "*in-existenciar*" –una exclusiva del hombre– . Al paso y *por fortuna*, también excluye el Ser –en cuanto perfecto, concluso, invariable– . Si existiere el Ser, seríamos de una vez y por siempre, cerraríase ante nosotros la promesa del mañana, careceríamos de libertad creadora, no fertilizaría el esfuerzo incesante cuyo saldo llamamos progreso. Es por todo esto –esbozado con prisa, al galope– que no coincido raigalmente con la tesis de Mayz –discípulo fervoroso de Heidegger, aunque más extremado en su sentir filosófico–.

Pero el no coincidir –sobre todo, desde la intuición básica–, en modo alguno complica un íntegro negar. Sobre este punto deseo cruda claridad de mediodía. La investigación de Mayz representa –sea dicho sin mezquindades ni recortes– un notorio brío de meditador. Queda implicado en mi aserto que no se limita a exponer y criticar –tareas menores, apropiadas al modesto profesor de filosofía–, pues *filosofa*, responde con su propio ver y pensar. Y además, mediante alto tecnicismo. Su lenguaje actual es preciso, mucho más suelto y copioso que en otras obras anteriores. Sólo se lastra en su ritmo por ciertas reiteraciones –secuelas, desde luego, a su afán de exactitud–. Subrayo complacido dicha disposición –sobre todo en una obra de filosofía–, pues sostengo que todo decir algo, y mucho más si es de nuevo cuño, debe complementarse en buen decir. Nuestros deberes no se limitan al pensar para uno mismo; apuntan a un pensar con destinatario, y justo para algo más que el mero ser recibido, para su asimilación y puesta en ejercicio. Si de veras se aspira a insinuarse en ajenas conciencias, por adelantado se temerá la *traducción* –la *traición*–. Y sólo podrá evitarse con sabio disponer lo *pensado* –el cúmulo de significaciones– en la exacta y correlata *expresión* debida. Así será inequívoca nuestra palabra y obligará a inequívoca comprensión por parte del prójimo.

(1966)

TERCERA PARTE

Reflexiones para una reforma educacional

I.

CLAVE DE REFORMA

Recién llegado a Caracas, conocí al profesor Acosta Saignes en los claustros de la Universidad Central. Apenas me habló entonces de otra cosa que de la enseñanza venezolana y de los métodos de estudio al uso. Su crítica –casi apasionada– parecíame espontánea expresión de un vivo sentimiento. Ya le bullía en la mente la idea de ciertos artículos pedagógicos que a poco fueron apareciendo en la prensa diaria. Iba leyéndolos yo con creciente interés. Acertados o no en sus interpretaciones de los hechos –yo no podía juzgarlos aún por aquellas fechas–, era evidente en ellos un saludable afán de superación y mejora. Afán que, por lo demás, sospechábase justificado en buena parte. Así me lo daba a entender el temprano conocimiento de algunas anécdotas curiosas, que ciertos profesores me relataban bondadosamente y a modo de discreta advertencia. El tiempo vino luego a confirmarme en mucho esa primera impresión. Ahora que ya puedo juzgar con mayor base y experiencia de los hechos, también puedo aplaudir, con aceptable sentido de responsabilidad, el afán reformatorio que tales artículos implicaban.

Tal afán de reforma –es justo consignarlo– no parece haber caído en el vacío. Lo prueba así el hecho que da ocasión a este comentario. Se pueden releer hoy dichas meditaciones pedagógicas precisamente porque han sido editadas en folleto por decisión ajena[30]. y además –esto es lo importante, no fue decisión de un editor cualquiera, sino de un Centro Nacional de enseñanza: el Liceo "Lisandro Alvarado", de Barquisimeto. Conviene repetirlo, acentuando ahora la auténtica voluntad promotora: los mismísimos profesores de enseñanza media –expertos y escaldados– sintieron o reconocieron la apremiante necesidad de salvar del olvido

(30) Miguel Acosta Saignes: *Tema de Pedagogía* (Publicaciones del Liceo "Lisandro Alvarado", de Barquisimeto). Caracas, 1951.

dichas reflexiones y lanzarlas a general atención y estudio. Engavilladas en folleto, ¿no cobran cierto carácter de permanencia, ausente, por desgracia, en la volandera hoja de un periódico? Y al paso, manifiestan mejor la honda unidad de enfoque que aglutina de por sí los diversas artículos. Como todo tiene consecuencias, cabe esperar las suyas de este haz de reflexiones y del profesional asenso al editarlas. En cierto modo y merced a la honrada decisión de estos expertos, podríamos decir que se ha cumplido, satisfactoriamente y por quienes eran los más idóneos al caso, un segundo momento en el proceso que el mentado afán reformatorio requiere. Debiera comenzar pronto el tercero. Cuando una crítica serena y constructiva haya multiplicado los enfoques y soluciones, cuando hayan aumentado las exploraciones y diagnósticos, quizá se abra la ocasión de una asamblea, al menos la de una amplia mesa redonda, donde se arbitre una meditada solución por quienes deban y puedan aportarla.

Por mi parte –en mi simple papel de crítico y cumpliendo lo que considero un deber–, he comenzado ahora la tarea de releer con calma y detenidamente este folleto. Me interesa sobre todo lo fáctico y vivo, es decir, las dificultades apremiantes, único basamento real para un diagnóstico exacto. Con tal preocupación de fondo, por sus diversas páginas he ido subrayando ciertos pasajes reveladores, puse comillas a determinadas frases, vime forzado a restablecer relaciones ideológicas. Fuéronse llenando los márgenes de referencias y citas. Cada particular meditación se subordinó entonces bajo el posible rótulo que por la naturaleza del tema le corresponde. Al fin, la serie entera parecía postular una división tripartita. No estará de más mencionarlas, en beneficio del lector. La primera, bajo el título *Problema y tesis general*, abarca los tres primeros capítulos. Del cuarto al décimo, ambos inclusive, hay toda una característica común de acercamiento a los hechos. El resto pudiera ser rotulado *Resumen y Conclusiones*. Y aun debiera añadirse un apéndice sobre *La formación del profesor*. Como el lector comprende, la materia tratada es compleja. Difícilmente podría recogerse en el breve marco de esta nota crítica cuanto la atenta lectura sugiere. Por otra parte –y con el sano fin de evitar probables malentendidos–, advirtamos que ciertos puntos o temas, de ser tocados necesitarían la amplitud de varios artículos al comentario. En suma, nos

será forzoso limitar esta apostilla a lo esencial. Y sobre todo, expresarnos de la manera más abstracta y absoluta posible.

* * *

Desde tal enfoque, creo resultará conveniente esta pregunta básica: ¿Cuál es el pensamiento del autor en materia pedagógica? Con suficiente extensión al caso, viene a darnos respuesta todo el artículo tercero, donde el autor trata de la “educación pragmatica”. Pero –entiéndase bien–, en su vocabulario carece la palabra “pragmatismo” del vulgar significado de utilidad o del pretendido “sentido práctico” –tan repetido por los peores analfabetos: los que no gustan de leer–. Con palabras del propio William James, para Acosta Saignes “pragmatismo” significa: “mirar la realidad sin preconcepciones, buscar la verdad con paciencia y método”. Lo cual viene a resumirse en un partir de las cosas mismas, en un ir desde la realidad de los hechos a las concepciones generales. Por eso condensa su tesis con esta expresión: “Enseñanza directa”. Y la aplica así: “La química con espléndidos laboratorios, pero la geografía con excursiones por el país; la física con equipos modernísimos, y la historia con visitas a los archivos, análisis de las fuentes, seminarios de interpretación; la botánica con herbarios clasificados y cultivos de jardines, y el idioma con prácticas escritas y orales, con análisis del habla nacional, con estudios directos de nuestros autores”. Dicha tesis implica, sin duda, la prohibición de quedarse en meras abstracciones; supone, desde luego, el inequívoco mandato de hacer brotar las ideas desde el enjambre fáctico que nos rodea, desde la realidad circundante, y no para permanecer en la enrarecida atmósfera que a todo esquema mental corresponde, sino para obligarlo a revivir en nuestra propia carne, de modo que lo aprendido quede asimilado a ese otro elemento o parte constitutiva de lo real que es el hombre. Sin dubitaciones resulta así de esta otra frase, en la cual se resume su crítica a la enseñanza de la geografía venezolana en Venezuela: “La vida, por un lado; la enseñanza, inútil, estéril, fría, por otro”.

Bastaría lo dicho para dibujar con precisión aceptable el perfil de una tesis. Por suerte, hay algo más. En la portada de mi ejemplar he

escrito a tinta estas palabras de la página 57: "La educación es una labor colectiva por excelencia". Destaqué así esta idea porque responde bastante bien a una honda convicción, germinada a lo largo de mis experiencias docentes en España. Cierto es que un primer contexto parece limitar la significación de esa frase, por cuanto a continuación se habla del "proceso indivisible" de responsabilidad en la docencia, con lo cual queda referida dicha responsabilidad exclusivamente a maestros, profesores de secundaria y universitarios. Pero también es cierto que parece evidente la posible ampliación de la tesis cuando se tiene en cuenta la parte central del artículo, donde el autor critica el desdén de los padres y de la sociedad en general por los educadores de sus hijos, por los arquitectos del futuro patrio. Con ello se convoca otro factor, sin duda de considerable importancia, que es imprescindible auscultar muy en serio. Desde este otro contexto, bien puede asegurarse que la tesis pedagógica de Acosta Saignes quedaría formulada así: La educación es una labor colectiva. Comienza en la propia sociedad en la particular de cada grupo, urbano o regional, en cuanto incluye una actitud de espíritu respecto a la utilidad de los estudios, una especial estimación del pedagogo; en suma, lo que podría llamarse, recordando una idea del epistemólogo Bachelard, el perfil pedagógico de cada grupo–. Concrétase, naturalmente, con el ambiente familiar que rodea al educando, y el cual es a éste lo que la tierra a la planta. De la bondad de tal tierra dependerá la posibilidad de provechosos estudios. Mientras traiga el alumno en su alma "un desprecio fundamental por quien enseña"; mientras tienda "solamente a menospreciar la enseñanza, a estudiar para los exámenes, a engañar a quien trate de enseñarle, haciéndole creer que aprende", no será posible una educación fértil y auténtica, ni jamás se logrará resultado cabal con las mejoras de programas o las reformas en los planes de estudios. Pues toda reforma debiera comenzar por el principio. Y el principio de la educación reside en esa vaga, pero insoslayable entidad, que podría llamarse *la conciencia de todos*.

Resumamos. No es azar que en la superficie de toda relación de enseñanza aparezcan dos términos: profesor y alumno. Pero tampoco es mero azar que tal binomio quede inmerso raigalmente en intransferible ambiente o medio común –eviviente estilo cultural, preferiría decir–,

pues en él se desarrolla y alcanza plena vigencia el *ethos* inspirador de la enseñanza, cierto especialísimo e irrepetible *sistema de estimaciones, creencias y costumbres*. Sólo así se comprende que al hablar de la formación del alumno sea forzoso referirse a la formación del profesor, y viceversa. Ambos pertenecen de algún modo, con mayor o menor intensidad, a esa conciencia colectiva, a dicho estilo cultural. No en balde es el basamento mismo, la placenta viva de todas las características individuales.

Yo no sé si el autor llegará a aceptar la calificación que me sugiere esta tesis pedagógica, al menos tal como va expuesta o entendida. Pues yo diría de ella que es una pedagogía “situada”, y en tal sentido podría calificarse dicha educación de *vitalista* –o *existencialista*, si se prefiere– . Pero, dejando de lado palabras y adjetivos, lo importante es que la tesis expuesta no separa ni olvida la raíz vitalizadora de cada grupo o colectividad. Muy al contrario, adelanta con vigor y conciencia plena el *ethos* mostrenco, la *morada* donde conviven educadores y educandos. Como de suyo se comprende, tal clave de reforma no aspira a potenciar defectos ni a complacerse en imperfecciones. Sólo quiere conocerlos a fondo para eludirlos. Su voluntad es de superación. No se olvide que toda reforma es ética en su dimensión motivadora. Sin descanso compara cuanto es o existe con el esquema ideal que lo eleve o mejore. No aspira a un simple cambiar, sino a una cosecha de perfecciones.

No podemos seguir. Sólo damos con gruesos trazos el cauce mismo por donde discurren estas reflexiones reformadoras. No caben aquí los recovecos y meandros. Inevitablemente, quedan silenciados múltiples temas e ideas, ciertas sugestiones, interrogantes y esperanzas. Con todo, sería imperdonable que rubricara estas líneas de pregón o aviso sin aludir al profundo sentimiento nacional que alienta en dichas meditaciones. El propio autor lo sabe, y por eso prefiero precisar ese particular matiz con sus mismas palabras: “profundo sentido nacional que no sea chauvinismo”. Cúmpleme testificar gustosamente que no advierto chovinismo estéril, visión de campanario, en los artículos recolectados.

(1953)

II.

PROGRAMAS

1. Se está hablando mucho de posibles reformas en los programas de Secundaria. Ya es viejo deseo, no sólo expresado desde abajo, por los profesores mismos, sino también desde arriba, en las mismísimas oficinas ministeriales. De cumplirse el anhelo, muy pronto habrá nuevos programas. Y acaso por largos años. Lo cual obliga a conciencia lúcida de la ocasión. Dicho en plata, importa acertar de veras y no sólo en vanos aspectos superficiales. Al socaire de los programas podría desperezarse toda la institución. La coyuntura debiera conducirnos más allá del mero cambio de temas y palabras. Convendría desembocar en una reforma a fondo, enraizada al espíritu mismo. No escamoteo una cosa por otra. De hecho se prestan los programas –al menos, en ciertos límites– a servir de cauce a las aguas educacionales. Y todo cauce encauza. De suyo se comprende que podría alentar en ellos algo más que la faz exterior, que el invertebrado centón de tesis.

Pero los años, escaldados de experiencia, nos tornan descreídos. El optimismo ingenuo medra únicamente en vírgenes almas juveniles, en conciencias que sólo saben del ideal. No se extrañen, por tanto, nuestras reservas. ¿Recaerá esta posible reforma en el inveterado error de siempre? Nadie ignora que abundan en la textura de los programas cabos sueltos y nudos en falso, ya sin utilidad, carentes de otra justificación que sus títulos históricos. Es de prever que dicho material inservible sea definitivamente suprimido. El pasado, al Museo. Existen, sin embargo, otros aspectos programáticos de más difícil condena, pues se afirman como válidos aunque no puedan alardear de imprescindibles. Y es sobre ellos, justamente, que cabe temer la inercia. No se olvide –para comprender estos temores–, qué suele entenderse por *reforma*. De hecho, claro está. Una y otra vez se aumenta la temática con algunas aportaciones de la

vigente situación científica –lo cual es muy plausible–, e incluso se difuminan ciertos aspectos contradictorios entre las nuevas y las viejas tesis; pero, ¡cuánta hojarasca queda! Los reformadores propenden a dejarse llevar por cierta preocupación febril: la de ampliar, añadir, extender. Y como es cierta e irrefutable la necesidad de incorporar las novedades esenciales, termina por parecerles herética la más tímida resolución de reducir y simplificar. Por reforma se entiende, en suma, tesaurización. Tal es el inveterado error a que aludía.

No cabe mucho optimismo en tal sentido, pues dicho error concuerda con nuestra manera de ser, con el conservatismo nato de la condición humana. Se ha sabido de siempre, desde luego, aunque se silenciaba con pudor; pero hace algunos años ha venido a confirmarlo la psicología animal. En efecto, los experimentos de Koehler en Tenerife subrayan una curiosa limitación de la inteligencia. Limitación que, desde luego, afecta en modo inmediato al chimpancé, pero también ilumina al paso el proceder del hombre mismo. Es la siguiente. Los chimpancés de Koehler imaginaban sin mayores esfuerzos la construcción de ciertos útiles elementales para el buen logro de sus propósitos; sin embargo, les resultaba sumamente difícil la simple ocurrencia de retirarlos una vez aprovechados, incluso cuando dicha eliminación fuere precisamente la manera adecuada de alcanzar el nuevo fin propuesto. Al parecer, el mono –y de rechazo, el hombre– sabe *poner* ahí, en el medio donde se despliega su actividad, ciertos productos de su inventiva; en cambio, difícilmente se le ocurre la idea de *retirarlos*. Diríase que el animal –como un hombre cualquiera– se enamora cómicamente de sus propios engendros.

La evidente promoción del hombre radica en su capacidad para asimilar nuevas experiencias y darle quiebro al error. En tal sentido, ¿no se abre alguna puerta a la esperanza? ¿No es hora ya de combatir sin tregua esa torpe inercia mental?. Centrando la cuestión en nuestro tema, parece razonable postular que la anunciada reforma de programas se guíe también y ante todo por brújula simplificadora. Claro que será conveniente –en ciertos puntos, imprescindible– alguna incorporación de novedades, un *ampliar* que ponga a tono el decir magistral con el de la ciencia misma; pero también resulta absolutamente necesario –lo

inútil perjudica– el complementario *reducir*. Los desvanes de la ciencia ya son mera curiosidad que a nada sirven. Yo me atrevería a sostener que actualmente se pretende enseñar demasiado. En los planes de enseñanza se incluyen muchas ciencias básicas, lo cual es excelente; pero, acaso se insista con exceso en detalles secundarios o de fácil consulta a su debido tiempo. Los profesores gustan de forjar sus programas de cara a la propia ciencia, de espaldas a las restantes. En cierto modo, dan en creer que sólo existe la suya. Y así las ciencias enseñadas se empujan unas a otras con voluntad exclusivista, mientras los estudiantes, por su parte, no hallan tiempo ni calma para detenerse con auténtico interés en los conceptos fundamentales de esas disciplinas. Por casi todas pasan superficialmente, en visita cuasi-turística, guiados por el precepto de extensión, jamás trabajándolas con sosiego y en profundidad. En base a tal estilo de aprendizaje –y dejo de lado el simple acopio memorístico de palabras con vistas al examen–, resulta imposible que pueda quedarles de esas ciencias la imborrable huella llamada "saber asimilado". Frente a dicha norma de aprendizaje, yo diría más bien: "Poco, pero a fondo; y ese poco, enraizado con la vida, brotando de ella para ponerse a su servicio". Tal debiera ser el lema de una acendrada educación. ¿Lo es, de hecho y con toda plenitud? ¿Se ha aceptado siquiera? Y no obstante, ya estaba ahí, como experiencia vital, incluso en lapidaria forma: *Non multa*, *sed multum*.

Ahora se comprenderá mejor mi insistencia. La reforma anunciada –de verificarse con perspicacia y maña– podría resultar coyuntura magnífica para una modernización de la enseñanza. Al menos podría servir para erradicar dos férreos prejuicios: los del saber enciclopédico y memorístico. Ya nadie se llama a engaño sobre la eficacia de tales prácticas. Todos confiesan lo que de ellas resta con el tiempo; desde luego, nada de ciencia, mucho menos de formación, de basamento conceptual, ni siquiera de vocabulario y hábitos expresivos. Pues al saber sin raíces se lo lleva el viento. Es polvo de las eras.

Lo más curioso al caso es que esta tesis –tan simple como razonable– no tiene nada de nueva y sólo parece anónima por su mismo exceso de defensores. Ya decía Montaigne que sólo importa el juicio, no

la memoria, por lo cual el maestro debiera tener cabeza *plutôt bien faite que bien pleine*. Y nunca dejó de predicarse contra la inmovilizadora autoridad, la fachada de las palabras, lo perjudicial de lo inútil. Hace más de un siglo –el 24 de febrero de 1824, exactamente–, Goethe, tan agudo en todo, reconocía ante Eckermann, su joven confidente: "En la enseñanza académica se enseña demasiado y demasiadas cosas inútiles. Los profesores dan a sus materias extensión desmedida, que excede en mucho las necesidades de sus discípulos". Pensaba este meditador y poeta que el verdadero saber asimilable nunca es el muerto material de los Museos, sino el que palpita y se vigoriza en el vivir. Pues, ¿cómo entender, si así no fuere, esta confesión complementaria?: "De las explicaciones de mis profesores, sólo me queda lo que me estimuló prácticamente; cuanto después no he ejercitado, lo olvidé en absoluto". Tras las opiniones de un galo y de un alemán, espumemos la de un inglés. Reaparece igual tesis en Whitehead, expuesta el año 1912: "La única utilidad de un conocimiento del pasado es la de equiparnos para el presente". De ahí sus dos mandamientos básicos, inexcusables en toda *paideia* viva: "No enseñar demasiado", pero "cuanto se enseñe, enseñarlo a fondo" (Cf. *Los fines de la educación*, I). Pasemos a un español: Ortega. Repitió éste la tesis –ahora hace justamente un cuarto de siglo– cuando se atrevió a proponer una doble poda en los programas: una desde el punto de vista de lo superfluo, otra en función de la capacidad aprehensora. Ya se entiende que ésta recorta sobre aquélla. Dicho de otro modo, a la dimensión *científica* del reducir debe añadirse la *humana*. Con sus propias palabras: "No basta que algo sea necesario. A lo mejor, aunque necesario, supera prácticamente las posibilidades del estudiante. No se debe enseñar sino lo que se puede de verdad aprender. En este punto hay que ser inexorable y proceder a rajatabla" (Cf. *Misión de la Universidad*, II). Observe el lector que este fundado consejo apunta al ámbito universitario. ¡Con cuánta razón incrementa su valer en los estudios intermedios![31]

* * *

(31) Al corregir este primer artículo para su inclusión en libro, redacté una nota complementaria que resultó de amplitud desmedida. Figura, con otra similar, en el *excursus* 1°.

2. Pero, dejémonos de teorías y autoridades, y volvamos a las cosas mismas.

Sostengo –no porque sea lo orteguiano, sino por propia experiencia– que todo programa debiera hacerse bizqueando. Quiero decir que sus autores deben mirar sin duda el panorama objetivo del Saber a su nivel exacto, pero también y sobre todo la condición apremiante del destinatario en la labor docente. Cualquier proclividad a confundir una disciplina del bachillerato con la respectiva ciencia, me parece algo más grave que recaer en utopía; para no emplear palabras gruesas, en benévolo plan eufemista, lo calificaré de candidez. Como todo lo humano, los programas sirven al propósito vital, son instrumentos de iniciación, no agenda del científico. Lo instrumental está *situado* siempre, hecho *para* algo y alguien. Los programas de secundaria –avergüenza decirlo– debieran hacerse precisamente "para" ese especial tipo de estilo humano llamado *estudiante de Liceo*. Ello implica –se ve de por sí, resulta enteramente obvio– un doble percatarse: de un lado hay que preguntar *quién es* dicho estudiante; de otro, *qué misión* corresponde al Liceo. Olvidarse de estas evidencias equivaldría a escribir fuera del papel. Ya me entienden.

Como es de temer dicho olvido, insistamos con breves palabras para perfilar la realidad del caso. Llegan a Secundaria los adolescentes con unos pocos, poquísimos y de hecho inválidos instrumentos de trabajo intelectual. Llegan, además, sin saber a ciencia cierta a dónde van. Este segundo aspecto no es censurable. Precisamente, entran al Liceo para saberlo. Sólo les guía un propósito bastante vago de encauzar sus vidas bajo el signo del cerebro, no bajo la tiranía de la mano. Fuera de ello, nada saben de sí mismos ni de los posibles ámbitos vocacionales. Será ahora, conforme vayan "saludando" las diversas disciplinas, cuando irá insinuándoseles en sus espíritus esa íntima *llamada*, la vocación. Ya se sabe que ésta suele ser tardía; tardía y caprichosa. Pudiera formularse esta ley: precocidad, en razón inversa a originalidad. Es que lo nuevo carece de modelo exterior, debe gestarse laboriosamente. Por prejuicio social –la sociedad es siempre estúpida–, suele entenderse el retardo vocacional como carencia de intereses. Esto apremia y desvía a los bien dotados, precisamente a los de auténtica originalidad. De ahí ciertos

tardíos encuentros con el propio ser. Recordemos que Husserl llegó al filosofar como matemático hecho y derecho. Mucho más tarde aún descubrirá otro matemático de nuestro tiempo su vocación metafísica: Whitehead filosofó desde 1924, ya jubilado en Inglaterra, y "por invitación" de la Universidad de Harvard. Por su parte, Leibniz desembocó en las matemáticas –en cuya materia supo ser, nada menos, un esencial descubridor– desde previas preocupaciones filosóficas. Estos altos ejemplos evitarán que nadie pueda asombrarse del siguiente aserto: Al liceísta, cuando concluye sus apresurados estudios, por fuerza se le encara, con angustiosa urgencia a veces, casi siempre sin claridad, el problema de su vocación. ¡Obvio! –exclamará, sonriente, algún lector irónico–. Pero mi afirmar acentúa algo más que la apariencia, profundiza en la fáctica situación espiritual: justamente, adéntrase por ese prolongado carácter de búsqueda. Ocultos tras el tino y acierto en la decisión apremiante, a veces ni siquiera se sospechan los continuados progresos vocacionales a lo largo de las carreras. Sin embargo, lo en verdad exacto –que, a nuestros fines, no conviene olvidar–, es que muy raramente, sólo de modo excepcional se finaliza el bachillerato con una respuesta clara y firme. Mientras el aprendiz cursa sus estudios, ha ido practicando, casi sin sospecharlo, una apretada estimación de lo aprendido. Para defender sus preferencias, desdeña y olvida ciertas cosas ajenas a su oscuro proyecto de vida. Pues el saber, por desgracia, ocupa lugar, pero existe, por suerte, el olvido. ¡Obvio! –exclamará otra vez el mismo lector adverso–. No obstante, de nuevo se insinúa aquí algo más de lo superficial y aparente. Lo de veras importante al caso es que, al sesgo del aprender, ese aprendiz de todo y nada –tal es el liceísta– *ha ido formando su espíritu* –deformándolo, quizá– *sin ayuda, al albur, por iniciativa propia*. Es increíble nuestra irresponsabilidad en lo vertebral y básico de la misión educativa. Aquí no limito el reproche. De hecho, quiero decir: la irresponsabilidad de los profesores del mundo entero. Menosprecian, descuidan lo más valioso, lo de veras capital en la Enseñanza Media: *la formación del espíritu*, algo a conjugar, aunque no idéntico, con la *orientación vocacional* [32]. Para el

(32) Preciso la tesis en el próximo trabajo: *La Transmisión del Saber y la Sabiduría.*

común de los profesores sólo existen sus ciencias, pasan de largo –sordos y ciegos– ante estos dos problemas enormes, que se traban de raíz en el vivo ser de cada estudiante. Y obsérvese que dejo de lado otro vicio más censurable: el de la deformación dirigida por motivaciones ideológicas. Cuando el aprendiz no cae en manos fanáticas, queda abandonado al azar. No funciona –que yo sepa– ningún órgano consustanciado con lo medular de tal misión: un "profesor-psicólogo", por ejemplo, exclusivamente encargado de auscultar los espíritus de los educandos, de servirles como consejero y guía. Datos biográficos y ambientales debieran figurar en sus archivos al lado de la imprescindible curva intelectual; fracasos y sus causas, resultados psicotécnicos –sin duda importantes, *ma non troppo*–; y sobre todo, las tensiones espirituales, el porqué de los éxitos, los perfiles ethológicos, las insinuantes vías vocacionales y la influencia colateral que pueda haber en sus orígenes. Dichas fichas podrían ser tan útiles en la vida posterior del estudiante como el historial de un enfermo para el médico encargado de reponer su salud. Y desde luego, tendrían más valor que la ciega y vacua *Hoja de Estudios Académicos*. Pero pertenece aún al mundo leibniziano de los "posibles"[33].

En el Liceo, pues, *comienzan a formarse* los futuros profesionales. Acentuemos en tal decir el verbo *comenzar*, y con mayor vigor aún el implícito pronombre. Son *ellos* mismos quienes comienzan a formarse –y a extraviarse, a veces–. Mal puede formarles el profesor, obligado por ley a otros menesteres. La tarea básica que se le asigna consiste en preparar a sus alumnos para un examen que es –sea dicho con todo rigor– el más peligroso virus de la enseñanza. Para cumplir el encargo, debe atiborrarles de un caótico amontonamiento de frases. No consiste en saberes, ideas con sentido y dimensión vital lo enseñado, sino en multitud de precarias respuestas. Quien intentare conjugar la *información* con la *formación* haría, claro está, mejor tarea; sobre todo, acaso lograra cierta perdurabilidad su enseñanza. Lo adquirido de veras en el aprender no se "prende", se asimila. Pero con tal proceder el docente se expone –y les expone– a un fracaso. El profesor no es nadie. Repitámoslo para que se comprenda bien:

(33) Me remito al excursus 2, titulado *Orientadores espirituales.*

el profesor no es nadie, aunque debiera serlo todo. Lo más sorprendente de la actual Enseñanza Media pudiera resumirse en esta frase: el profesor es un sospechoso ante la desconfianza ilimitada del Estado. Se le ordena preparar a unos adolescentes para que respondan ciertas preguntas en breve acto que juzgue de todo un curso, y eso es todo. ¿Todo? Más gravemente aún: se añaden ciertas normas para controlar sus esperados humores de injusticia. De ahí esos exámenes mensuales –angustia y psitacismo permanentes– y las proporciones de notas previas. Lejos de ser libre, el profesor es un esclavo de sus propias calificaciones. Y en cuanto sospechoso desde arriba, carece de autoridad desde abajo. Se explica, por lo demás. Los individuos matriculados en el curso –no digo aquí *alumno*, o sea *alimentado*, ni siquiera estudiante– saben de sobra que la decisión última no está en manos del profesor, sino en las del Jurado. De ahí que deba siempre –sobre todo en los Colegios reconocidos– ganarse a pulso esa autoridad, en vaga lucha contra el prestigio casi misterioso del ente trino y uno que aparece al final, tonante y terrible, a decidir castigos y recompensas. Ante tal Jurado tiene lugar, en efecto, el apresurado juego del examen último y definitivo. En escasos minutos se juzga la labor de todo un curso mediante ciertas preguntas a las cuales se contesta, por lo general, con la misma comprensión que un loro. Y esos Jurados, los cuales van y vienen durante contadas semanas de un Liceo a otro, siempre con prisas y cansados, sólo miran un papel o escuchan unas palabras, sólo curan de respuestas, desdeñan la trastienda humana y los modos de formarla. En tal acto, además, el profesor verdadero "palpa" la desconfianza de sus "colegas". Y a tal punto, que le aplican por adelantado su medicina, rebajan su calificar por sistema. El ingenuo que con sano espíritu de maestro trabaje auténticamente en la alta formación de sus discípulos, será por fuerza víctima de este injusto sistema de suspicacias. En el momento supremo, comprobará con amargura que nadie le considera fautor de la enseñanza, que es sospechoso de engaño, casi convicto de ignorancia. Y los reprobados pagarán su cuenta.

¡Cuántas reformas deberían intentarse al sesgo de los programas, a su margen! Todas ellas, claro está, con sentido realista del estudiante y su medio, de la misión educadora, de la vinculación vigorizante de los

estudios con la vida. Tal *sentido realista* en modo alguno quiere decir reconocimiento y aceptación de fallas y flaquezas, sino justamente lo contrario: comprobación y repudio, búsqueda de arbitrios y recursos para erradicar los males y propiciar un buen estilo. La educación no empieza ni termina en las aulas, sale a la plaza pública, penetra en las conciencias de todos.

Y pues de enseñar se trata, debe comenzar por lo fundamental: plena libertad de enseñanza. Sólo enseñará bien quien enseñe sin trabas, centrado en sí mismo y atento a sus oyentes, gozando total autoridad en su decir y decisiones. Con "sospechosos" se pierde el tiempo, no se prepara el porvenir.

Pero estas líneas nerviosas ya se alargan demasiado. Volvamos a los programas. Ahora, para resumir. Yo me atrevería a esquematizar la posible reforma bajo esta media docena de consejos:

A) *Poda despiadada de todo lo superado por la ciencia actual*. Por ejemplo, y en Psicología: las leyes de Weber y Fechner, con toda la psicofísica; el estudio excesivo e inicial de las sensaciones; todo insistir –por ya estudiado en otra parte– sobre el aspecto fisiológico del hombre, etc.

B) *Abreviar cuanto esté vigente, pero no sea de valor fundamental, o cierre el paso* –por simples razones de tiempo– *a novedades o aportaciones consagradas que deban figurar al final del programa*. Por ejemplo: apresurar la física clásica para introducir ciertas explicaciones sobre las físicas relativista y cuántica.

C) *En general, pocos temas. Lo esencial es que el profesor pueda insistir largamente en ellos*, hasta obligar a verlos *por dentro*, hasta lograr que sus alumnos *los asimilen* por completo. No se olvide que lo enseñado superficialmente siempre resbala, jamás deja huella.

D) *En esos pocos temas*, deben aparecer incluidas –es más, vigorosamente destacadas– *las ideas fundamentales que hoy cuenten en cada ciencia*. Por ejemplo: en los estudios psicológicos ya no hay por qué detenerse con morosidad en la asociación; en cambio, resulta

imprescindible perfilar nítidamente las ideas de intencionalidad, estructura, prospección, etc.

E) Debe tratarse de *vincular las afirmaciones científicas a los intereses vitales.* Sólo así cobra la ciencia fértil sentido para los alumnos; en consecuencia, la comprenderán mejor, la olvidarán menos.

F) Cada tema –todos ellos, sin excepción– debiera explanarse asociado a *numerosos ejercicios, lecturas, experimentos, diálogos de seminario*, –según fuere aconsejable al caso–. Y de tal modo, que el tema no se reduzca a la árida exposición de una tesis. Lo vivo y pregnante siempre brota del dinamismo de los problemas, de cuanto obligue a intervenir y tomar partido. Quien sólo escucha, no oye. De otra parte, nunca se olvida cuanto se aprendió por esfuerzo propio, en búsqueda personal. El estudiante debe sentirse casi un colaborador en las inquietudes magistrales. Quizás entonces deje de verse la ciencia como un sistema ya concluso, perfecto y cerrado, y así le nazca al estudiante en el pecho cierto anhelo de una posible colaboración futura. En educación, el viejo principio socrático cuenta y contará siempre, de modo inconmovible: *aprender es descubrir*. O sea: sólo lo subjetivamente descubierto se aprende de veras y por dentro. Por eso me gusta repetir: *el enseñar consiste en enseñar a aprender*.(34)

(1955)

(34) Recuerdo una vez más la fecha de estos artículos. Es probable, casi seguro, que en el lapso de tiempo transcurrido se hayan eliminado los errores indicados a manera de ejemplo. Pero lo importante no eran estos, sino el espíritu general, el vivo perfil de alma que debe vigorizar la enseñanza. En tal sentido, estas páginas trascienden lo anecdótico, no pueden perder actualidad. Ya hemos visto que la tesis básica se reitera insistentemente desde Montaigne; y al parecer, bastante en vano.

EXCURSUS

1. METODO INTUITIVO Y VIVAZ

Incluso a riesgo de fastidio, deseo añadir en nota dos testimonios afines. Uno es norteamericano, otro español –y de casta–. Hallo el primero en una obra del segundo. Me refiero a *Pedagogía Universitaria* de don Francisco Giner de los Ríos, aparecida en 1905. Expone y comenta, bajo el título *La enseñanza del porvenir*, un libro sobre *El neurosismo americano* del psiquiatra Beard, quien a tal punto ha sido uno de los primeros estudiosos de la neurastenia, que se ha llamado a ésta "mal de Beard". Precisamente, es como psiquiatra y a fines de evitar agotamientos nerviosos que el autor se adentra por los problemas de una reforma pedagógica. Tras la crítica del "medioevalismo" educativo sufrido por sus connacionales, esboza la enseñanza del porvenir, o sea el esquema ideal que a su juicio debiera guiar a los educadores. Copio de don Francisco Giner las siguientes tesis:

a) "La limitación cuantitativa del saber, en vez del ansia y del prurito actual esencialmente memoristas, que parece dominar en todo". Y comenta don Francisco: "Que el principio de Beard, evidente como es sin duda, se halla muy distante de ser todavía reconocido, se observa con facilidad en la enseñanza de todos los países, y con especialidad en el nuestro. Asombra el bagaje de volúmenes que, por regla general, se supone que han de "aprender" los más de los alumnos cada año. Verdad es, en cambio, que sólo los aprenden para los exámenes, olvidando luego casi por entero el inútil fárrago de su contenido, del que apenas sobrenada tal cual islote esporádico. Tanto peor, o tanto mejor: según se mire .

b) "Comprendamos que sólo una parte mínima, infinitesimal, de todo el verdadero saber, es lo que puede adquirir un individuo, por enérgicas que sean sus fuerzas. Que una cosa sea importante –¿cuál no lo es?–, no es razón para que todo el mundo tenga que saberla; lo contrario equivaldría a querer comer todas las sustancias

comestibles porque todas son nutritivas. La ignorancia es una necesidad para el hombre, pues no podemos saber cosa alguna sino a condición de ignorar muchas otras... La base previa de toda disciplina mental es que el cerebro humano, aun en su más alto grado de evolución, tiene una capacidad limitadísima; necesita olvidar mucho para poder dar a sus fuerzas nuevas aplicaciones". Apostilla Giner: "En esta parte, el excelente razonamiento del autor parece un comentario del *sapere ad sobrietatem* del Apóstol".

c) "Para el hombre, la suprema necesidad no es el saber en sí mismo, sino poder servirse de él... No importa que un hombre sepa poco o mucho, sino que lo sepa *como* debe saberlo y sea capaz de concentrar y vivificar sus conocimientos".

d) "La educación no es más que evolución, crecimiento intelectual que, como todo en la naturaleza, procede sin interrupción desde lo simple a lo complejo. La mente crece como un árbol".

e) "El gran secreto de la vida es aprender a olvidar, debiendo proceder con todo el saber que adquirimos, como el actor con los papeles que aprende, sin retenerlos en la memoria más que mientras hacen falta, a fin de que dejen hueco para otros. Es una suerte –repite– que la mayor parte del bagaje con que nos cargan en la juventud se nos olvide".

f) "El método educativo verdaderamente psicológico, el más económico de fuerzas, tiempo y dinero, es el que emplea todos los sentidos".

A estos principios, así ordenados por Giner, añádense ciertos complementos que conviene retener:

g) "Toda educación debe ser *clínica*"... "La primera lección de Medicina debería recibirse al lado del enfermo".

h) "El sistema de lecciones y repasos, completamente antipsicológico, es tan enojoso y forzado para el maestro como para el discípulo". Y se recuerda que en Harvard algunos profesores responden, tras la explicación, a las preguntas de sus oyentes: "esta inversión de

los términos es uno de los pocos rayos de luz que se vislumbran en la enseñanza actual".

i) "Las lecciones o explicaciones puramente orales exigen del auditorio enorme gasto nervioso". Imposibilita el diálogo –siempre vivificador–; da en lugar de las cosas mismas mera sombra de ellas. No sólo *oír*, también *ver*. Por eso insiste "en el papel extraordinario del sentido de la vista en la enseñanza".

En comentario general, subraya Giner que este método *intuitivo* no pretende confirmar *a posteriori*, quiere partir de los datos para que *el estudiante mismo* los resuelva en conceptos. Ambas notas son esenciales y definen dicho método en modo suficiente. Sin embargo, acaso convenga alguna aclaración. Como sabe el lector, don Francisco era el fundador de la famosa *Institución Libre de Enseñanza*, en la cual se educaron los intelectuales de mayor relieve en la renovación espiritual española. Y precisamente, el método empleado era el *intuitivo*. Tal calificación se presta a equívocos, como reconoce el propio Giner. Para eliminarlos, nada mejor que recurrir a sus palabras. Y al caso no las hay mejores que las de su Discurso inaugural en el Curso 1880-81, titulado *El Espíritu de la Educación en la Institución Libre de Enseñanza*.

Dice así: "No pide este método, como se piensa a veces, que la enseñanza sea siempre experimental, que presente a los sentidos del alumno hechos, formas individuales y concretas sobre que levantar luego sus conclusiones. La observación sensible, con todos sus procesos particulares tiene lugar sin duda, y prepotente, en los primeros tiempos del desarrollo del espíritu... Asimismo lo tiene como función particular, entre otras, en la génesis de todo conocimiento y disciplina". Y añade: "Calculad, dentro de este orden, la importancia del método intuitivo, que sustituye la realidad a la abstracción, la luz que el objeto nos presta a la que nos viene de la palabra del maestro, su eco ya descolorido, aun la más viva, pintoresca y brillante. Pues no es menor la importancia en la esfera de las ideas primordiales, en la dialéctica de su formación, allí donde no alcanza la observación sensible. El es quien, rompiendo los moldes del espíritu sectario, exige del discípulo que piense y reflexione

por sí, en la medida de sus fuerzas". Según se comprueba en este definir tal método, consistía en poner al discípulo ante las cosas mismas –según dijera Husserl posteriormente– y obligarle a analizarlas y a *reaccionar ante ellas por sí mismo*. No era otro el método socrático, y lo reconoce Giner: "Así considerado este método intuitivo, realista, autóptico, de propia vista y certeza, el método, en suma, de Sócrates, no es un proceso particular, empírico, ni mejor entre otros, sino el único autorizado en todo linaje de enseñanzas". Y más que a instruir, aspira a educar, a formar, justo en espíritu similar al de la *paideia* griega: "Se comprende al punto que, por su virtud vivificante, haya ido despertando en las inteligencias la idea de que la educación, no la mera instrucción, ha de ser siempre el fin de la enseñanza".

En una hermosa página de tal *Discurso*, trasluce mejor el ideal que inspiraba al maestro Giner; toma, al menos, colorido, se desborda en imágenes. No resisto la tentación de copiarla en beneficio del lector. Comienza recordando la frase de una educadora francesa: "Si veis en la escuela niños quietos, callados, que ni ríen ni alborotan, es que están muertos: enterradlos". Luego, guiándose por el que llama *axioma de vitalidad* –"que hace del trabajo el medio ambiente natural del hombre, y lo corona de alegría"–, arremete contra las frías sombras del pasado, desgarra los viejos símbolos para que entren el sol y la vida. Exclama: "Transformad esas antiguas aulas; suprimid el estrado y la cátedra del maestro, barrera de hielo que lo aísla y hace imposible toda intimidad con el discípulo; suprimid el banco, la grada, el anfiteatro, símbolos perdurables de la uniformidad y del tedio. Romped esas enormes masas de alumnos, por necesidad constreñidas a oír pasivamente una lección o a alternar en un interrogatorio de memoria... Sustituid en torno del profesor, a todos esos elementos clásicos, un círculo poco numeroso de escolares activos, que piensan, que hablan, que discuten, que se mueven, que *están vivos* en suma, y cuya fantasía se ennoblece con la idea de una colaboración en la obra del maestro. Vedlos, excitados por su propia, espontánea iniciativa, por la conciencia de sí mismos, porque sienten ya que son algo en el mundo y que no es pecado tener individualidad y ser hombres. Hacedles medir, pesar, descomponer, crear y disipar la materia

en el laboratorio; discutir como en Grecia los problemas fundamentales del ser y del destino de las cosas; sondear el dolor en la clínica, la nebulosa en el espacio, la producción en el seno de la tierra, la belleza y la historia en el Museo... Y entonces, la cátedra es un taller y el maestro un guía en el trabajo" (Cf. el Vol. VII de sus *Obras Completas*, titulado: *Estudios sobre educación*).

(Nota de 1966)

2. ORIENTADORES ESPIRITUALES

No se olvide que estos artículos fueron publicados en 1955. El lector curioso puede consultar *El Universal* (9 y 10 de Junio). Ahora, al adecentar y corregir para su inclusión en libro, no han pasado en balde casi once años. Años, además, de honda transformación política, caracterizados a nuestros fines por una amplia preocupación educativa. La urgencia para recobrar el tiempo perdido no siempre ha limitado el quehacer a lo cuantitativo. Aparte del incremento de planteles, se lograron mejoras esenciales. Por ejemplo, y respecto al punto que origina este *excursus*, desde hace tres o cuatro años visitan especialistas en psicología los principales Liceos de la República. No sé si existe alguno con personal permanente en tal misión. Es de advertir que las Universidades nacionales, ante el impacto de la masificación actual, ya cuentan con dichos servicios. Incluso alguna Facultad goza de psicólogo exclusivo y especializado. Con todo, conviene añadir que yo no subrayo en el texto una vigilancia meramente psicológica, aunque empleo la expresión "profesor-psicólogo". De hecho, apunto también a una función más alta, de indudable índole *espiritual*. Estarán ambas muy juntas, no revueltas. Baste recordar al caso que, en la estructura ontológica del hombre, el espíritu ocupa un nivel superior al de la psique. Esta sirve de simple instrumental, como el cuerpo; pero el espíritu se identifica con el hombre mismo, con el quien que cada uno somos. Convengo, claro está, en la premura de una higiene psíquica. La extensión social de la enseñanza y su carácter masivo han obligado a contemplarla muy en serio. Sobre este punto

hay unas breves, interesantes páginas, en la reciente obra de Georges Gusdorf, *L'Université en question*, 1964, cap. V. Pero debe reconocerse, igualmente, que el impulso a la vigilancia psicológica procede en modo negativo, tiende a evitar toda anormalidad, mientras que la misión de índole espiritual aquí subrayada se preocuparía, con carácter positivo, de lograr el modo de ser, de conducir rectamente y con seguridades a la meta implícita en la vocación naciente. Aquélla desvía, ésta potencia. Se me dirá: la psicotecnia define y mide aptitudes por ejemplo, al perfilar una inteligencia apunta al futuro posible de un intelectual. Yo respondo: la inteligencia, cual el resto de los "útiles" psíquicos, está al servicio de lo realmente importante, el talento. Y éste es muy diferente y superior a la mera inteligencia. Baste advertir que desde el talento se descubre y se inventa en todos los ámbitos espirituales, incluida la ciencia. Piénsese en el caso extremo de ciertos poetas geniales en su decir, aunque a veces casi no sepan lo que dicen. Pese a este pálpito de espontaneidad, no se concluya por ello que el talento se reduzca a un don natural –algo recibido al nacer y ya perfecto en su uso–. El talento –al igual que el genio, por mucho que asombre– se cultiva, debe crecer por propio esfuerzo; además, sólo grana a nivel espiritual –incluso en el caso de quienes lo tengan *en la mano*, como escultores o pintores–. En nuestra época, dominada por el sentimiento vivísimo que yo resumiría en la frase *el derecho de nacer*, tiéndese a reducirlo todo a dones, a derechos innatos –se odian los deberes y el esfuerzo por cumplirlos–, y así se confunde e iguala todo matiz espiritual a mera inteligencia cuantificable, ni siquiera se sabe ya qué sea el talento. Resulta inevitable el recuerdo de este pensamiento de Pascal: *A mesure que'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes.* Reconozcamos la gravedad de tal rasero confusionista. Aunque sea posible ejercitar y "administrar" la inteligencia, cual sucede con la memoria, no cabe a su respecto el potenciador *cultivo*, el crecimiento en la *qualitas* que todo talento postula. Se usará a ciegas, pero dispone éste de un sutilísimo *arte* de superación. En cambio, la inteligencia estricta no debe envanecernos demasiado. Fundadamente escribió Scheler que un chimpancé listo sólo se diferencia de *grado*, en inteligencia y facultad de

elegir, con cualquier inventor famoso (Cf. *El puesto del hombre en el cosmos*). Pudiéramos subrayar, en primera aproximación, que la inteligencia sólo funciona *instrumentalmente* y a efectos *comunes*, mientras el talento es consustancial con las *finalidades* y evidencia un carácter *personalísimo*. En su fondo, el talento llega hasta la raíz de la persona. Cierto, claro está, que a primera vista parece servir instrumentalmente, pues se ejerce "para" algo. No debe olvidarse, sin embargo, que su "para" es intransferible, pertenece a determinadísimo estilo personal. Y en cuanto tal, más se engendra en un "saber querer" que en un simple "poder hacer", gozando este último por añadidura. Tan cerca del espíritu está, que el talento no se limita a analizar, separar, iluminar, como la inteligencia, sino que añade, inventa, crea. Es perfectamente posible este decir, referido a un físico, a un matemático, incluso a un filósofo de profesión: Lo tiene todo, menos talento.

Acaso convenga insistir, relacionando ahora lo peculiar del espíritu con la misión educadora. Y puede servirnos al caso un paralelo entre dos filósofos de la Ilustración, centrado en el examen del genio. El siglo XVIII solía distinguir entre *genio* y *gusto* (*goût*). Dícese, por ejemplo, en *La Enciclopedia*, nada menos que por Diderot: "El genio es un puro don de la naturaleza; lo que produce es obra de un momento; el gusto es obra del estudio y del tiempo; se atiene al conocimiento de una multitud de reglas, establecidas o supuestas; produce bellezas que no son sino por convención". Como es de suyo comprensible, Diderot ensalza lo genial: "El genio parece cambiar la naturaleza de las cosas; su carácter se expande por cuanto toca y sus luces penetran más allá del pasado y del presente, iluminan el porvenir". No obstante, el mismo siglo francés defiende también otra tesis, esta vez sostenida por Helvetius. Escribe éste en su *Tratado del espíritu* que "el genio no es un don de la naturaleza". Aunque deriva tal término de *gigno* –es decir, creo, produzco–, y añade que siempre implica cierta *invención*, distingue tres tipos de genialidad: descubridora, inventiva y expresiva. Por lo demás, la invención misma es propiciada desde fuera, radica de hecho en el azar. Advierte en su *conclusión* y de manera bien explícita: "Si el genio supone invención, toda invención, sin embargo, no siempre supone genio... El hombre genial

es, en parte, obra del azar". Se entiende éste en dos sentidos: el de las circunstancias objetivas ("es el azar quien, siempre en acción, prepara los descubrimientos, relaciona insensiblemente las verdades") y el de las circunstancias subjetivas o ligadas a la formación de los individuos ("El hombre genial no es, pues, más que un producto de las circunstancias en las cuales se ha hallado dicho hombre. Por tanto, todo el arte de la educación consiste en colocar los jóvenes en un concurso de circunstancias apropiadas a desarrollar en ellos el germen del espíritu y de la virtud"). Es innegable el extraordinario poder que Helvetius concede a la educación, entendida como un preparar, provocar la coyuntura misma que cada educando merece. En tal punto, la tesis del autor es terminante: 'la educación nos hace lo que somos". En el fondo, el sentir de Helvetius guíase por criterio igualitarista. Dícese en el índice, como resumen: "La conclusión general de este Discurso es que todos los hombres comúnmente bien organizados tienen en sí la *potencia física* de elevarse a las *más altas ideas*, y que la *diferencia de espíritu* observada entre ellos depende de las *diversas circunstancias* en las cuales se encuentren colocados y de la *educación diferente* que reciban. Esta conclusión hace sentir toda la importancia de la educación" (Cf. el *Discurso III*, cap. XXX, así como el *Discurso IV*, cap. I). Según el lector comprueba, ambas tesis se contraponen en modo extremado. La primera define el genio como un don natural; la segunda parte de una igualdad normal en la naturaleza para realzar la genialidad como producto estricto de circunstancias favorables, que se pueden concitar mediante educación. Pero coinciden en el fondo por esta nota común: la ausencia de esfuerzo personal y propio. En ciertos límites, uno y otro reducen el genio a un don o regalo, innato para Diderot, ambiental y educativo para Helvetius. Pues bien: luchando en dos frentes, creo que deben acentuarse *conjuntamente* dos *actividades de índole humana*: la del propio individuo genial y la del educador. Separadas, sin conjunción actuante, difícilmente lograrían éxito por sí solas. La educación siempre cae en el vacío cuando carece el educando de aptitudes previas –entre ellas, y como fundamental, el perseverante esfuerzo en el ámbito de los intereses personales–; de nada, nada. Por su parte, el personal esfuerzo se desvía y termina por agotarse casi siempre,

de no hallar a mano socorro ajeno: no en vano existe lo que se llama *tradición*, que desbroza y posibilita el avance. El hombre es de condición continuista, nadie puede permitirse el lujo de estrenar la humanidad. Hasta un *monstruo de la naturaleza* como Lope de Vega hubo de aprender. Se agrava la cuestión al considerar que cada quien está condenado a hacer su propia vía y por sí mismo en la existencia, pero no sabe cuál sea en sus comienzos. Como en lo corporal el recién nacido, el adolescente –prematuro del espíritu– necesita ayudas para crecer y formarse. Tales ayudas exceden la mera información, apuntan sobre todo al orientarse mismo. Huarte de San Juan ha sabido expresarlo a maravilla: "conviene, antes que el muchacho se ponga a estudiar, descubrirle la manera de su ingenio y ver cuál de las ciencias viene bien con su habilidad" (*Examen de ingenios para las ciencias*, cap. I, según edición de 1575, § 4). *Prepararlo para que se prepare a sí mismo*, podríamos resumir, frente a Diderot y Helvetius. Según suele ocurrir, sin embargo, la oposición aparente de ambos filósofos no es tan rotunda, se explica al menos al caer en la cuenta de que Diderot apunta vigorosamente a la genialidad del artista, Helvetius piensa en el talento aunque escribe *génie*. Y la diferencia es básica. Cuando se dice que el genio ha visto de golpe, recibe en cierto modo su visión, mientras el hombre de talento trabaja esforzadamente los resultados que obtiene, se está realzando dos tipos de mentalidad, dos estilos humanos, dos conductas espirituales. Schopenhauer ha precisado bastante uno y otro: "Podemos diferenciar el genio del talento: éste consiste más bien en cierta ductilidad y penetración superiores del conocimiento discursivo que del conocimiento intuitivo el hombre de talento piensa con más rapidez y mayor exactitud que los demás; el genio ve un mundo diferente al que ven los otros hombres pues su mirada penetra más profundamente en ese mundo ofrecido a la mirada de todos, pero que se presenta en su cerebro de manera más objetiva, por tanto más pura y precisa" (Cf. *El mundo como voluntad y representación*, libro III, cap. XXXI). Dejemos de lado el olvido de lo vocacional en Schopenhauer y su entender ambas características en cuanto modos de ser, habidos graciosamente. Queda el hecho, inconcuso, de que el genio brilla en la vertiente espiritual que Descartes llamaba *perspicacia*, mientras

el talento descuella en la vertiente de la *sagacidad*. Aquél ve y apresa, éste discurre y concluye. Pero al distinguir ambos estilos de quehacer, no se niega en modo alguno la previa necesidad *ascética*. El intelectual, el artista, el hombre de ciencia, ya sean geniales o talentudos, ha de ejercitar sus "músculos" con la misma constancia que el atleta. El genio, como el talento, es hijo de sus ejercicios espirituales. Volviendo a Diderot y Helvetius, obsérvese que desde nuestros fines educativos importa más el segundo, aunque es preciso corregirle realzando el factor individual, personalísimo –en suma, lo diferencial innato–, tenazmente depreciado por éste. En tal enfoque nuestro, se confiesa que la educación, al menos en principio, es, debe ser, quiérase o no, individualísima. Nunca se educa de hecho a un grupo, sino a los individuos que lo constituyen. De ahí que deba calificarse la educación masiva como enorme contrasentido. Esta no educa de veras, sólo instruye; algo muy diferente. Y si cabe cierta "educación" en su ejercicio, consistiría en el sentir uniformador del cual parte. Pues por su orientación misma, sólo ve los factores comunes, la homogeneidad de aptitudes y dentro de éstas sólo acepta las diferencias graduales. Por eso, justamente, se ha olvidado hoy –niégase con rabiosa pasión–, no sólo el genio, sino el talento mismo. En su lugar, este término único: inteligencia.

Resumamos ahora, en retorno al punto de partida. La *orientación vocacional* puede ser dirigida por el especialista en psicología, en cambio, la *formación espiritual* no sólo trasciende el campo de actividad del profesor estrictamente *informante*, limitado a la exposición de su ciencia, sino que peligraría en manos de quien fuere mero psico-técnico. Ya se ve que reconozco mi insuficiencia expresiva al postular un "profesor-psicólogo". De hecho, pensaba en tareas más sutiles y pregnantes, sugería cierta profesión por desgracia inexistente, en la cual se ligaren funciones muy complejas y enraizadas en numerosas disciplinas humanas. Para decirlo a estilo socrático, aludía a una *maiéutica*. Esta sólo interviene en los límites favorecedores de un dejar que brote por sí misma la nueva vida. Quita obstáculos, no pone nada. Pero no se limita al mero medir, catalogar y archivar. El partero del espíritu no contempla, trabaja. De otra parte, tampoco debe confundirse tal actividad espiritual con la del

llamado *profesor-guía*. Podrá éste servir de amigo, incluso de Mentor a Telémaco, pero sus funciones caen más bien del lado académico y formal, aconseja en lo externo y en vista de una mayor eficacia en los estudios, *no ayuda a ser*. De cualquier modo que fuere, debe añadirse su ascendencia. En efecto, parece idea tan vieja como olvidada. Huarte de San Juan la encontró en Galeno, a quien cita: Este dijo que las repúblicas bien ordenadas "habían de tener hombres de gran prudencia y saber que, en la tierna edad, descubriesen a cada uno su ingenio y solercia natural"; y añade Huarte por su cuenta: "para hacerle aprender el arte que le convenía y no dejarlo a su elección" (Cf. *Examen de ingenios para las ciencias*, cap. II, de 1575, § 8). Rechacemos esta intromisión en lo vocacional; en tales decisiones vitales sólo cabe aconsejar, nunca obligar. Realcemos, en cambio esa *solercia* a que alude Galeno. En latín, *solertia* o *sollertia* era toda habilidad, capacidad y viveza de ingenio; también, cierta malicia o astucia para algo. Como "industria, habilidad y astucia para hacer o tratar una cosa" la define el *Diccionario* de la Academia. No es otra, excluido cierto halo moral, la característica del talento. Y como toda maña, se amaña. Pero este descubrir a cada quien su solercia propia tiene, claro está, otros nombres ilustres. Toda Grecia está en ello, en cuanto descubridora de la *cultura*, del *cultivo*, de la *areté* o excelencia propia. Pero son inomitibles los nombres de Platón, teórico supremo, y el de Sócrates, partero por vocación. Ya se entiende, por lo demás, que a los fines educacionales considerados no será preciso recurrir a genios semejantes. Bastaría un puñado de hombres rectos y prudentes, sensibles y responsables, quienes apreciaran de veras tal labor y no les faltare una sostenida voluntad para cumplirla. Y puesto que, en definitiva, orientan, llamémosles *orientadores*. Sin olvidar, no obstante que en la fijación de rumbos espirituales no cuenta tanto el "espacio" exterior como la íntima perspectiva de las almas. Pues confiesan conciencias, sus responsabilidades caen más del lado de la cura de espíritus que del pilotaje de altura.

Ya redactada esta nota, cae en mis manos un viejo texto de Ortega olvidado en sus *Obras Completas*, donde pone en boca de Einstein una definición del talento. Se titula *Con Einstein en Toledo*, y acaso ha visto la luz en algún periódico americano. Está reimpreso por la revista *Hum-*

boldt (nº 24, de 1965), en homenaje al filósofo en el décimo aniversario de su muerte. Las frases que Ortega pone en boca de Einstein dicen así: "El talento es unilateral. Se vale tal vez mucho para un cierto género de problemas y se es nulo para todo lo demás. Acaso los nombres más famosos de la humanidad corresponden a hombres que valían muy poco, porque valían para una sola cosa, para un pequeño rincón de cuestiones. Sobre todo en Alemania, esta limitación a que propende la naturaleza ha sido favorecida por la educación especialista y se ha convertido en una verdadera maldición para aquel país. Humanamente es monstruoso servir mucho para una ciencia, pero no servir más que para ella". Esta confesión –que acaso se sazone con cierto grano de sal orteguiana– va preparada por un somero análisis de la fama alcanzada por el físico entre las multitudes. Hoy día –le explica Ortega– "se halla vacante la fe de los hombres", y entonces aparece su teoría, "donde se dictan leyes a los astros"; para esas multitudes callejeras, "es usted, señor Einstein, el nuevo mago". Este calificar debe ligarse al testimonio que le sigue: "En efecto, Einstein parece un espíritu extremadamente circunscripto a su ciencia. No creo que verdaderamente le interese el arte ni la historia y tal vez, ante un cuadro o un problema general humano, su genio se detiene como paralítico". Con todo, el citado artículo es halagador y cortés. Pero un buen lector de Ortega tiene que recordar por fuerza su fondo insobornable, y con él la reserva discretamente silenciada. Me refiero a la agria reacción orteguiana contra el intelectual lanzado a opinar sobre todo, es decir sobre cuanto ignora. Era una de sus *bestias negras* y calificaba tal proceder como *barbarie del especialismo*. Abrimos *La rebelión de las masas* y hallamos inmediatamente este texto: "Quien quiera puede observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los "hombres de ciencia", y claro es, tras ellos, médicos, ingenieros, financieros, profesores, etc. Esa condición de "no escuchar", de no someterse a instancias superiores que reiteradamente he presentado como características del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados. Ellos simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más

inmediata de la desmoralización europea" (*Ob. cit.*, cap. XII). Y al final de la misma obra, en el epílogo titulado *En cuanto al pacifismo*, se alza en forma la acusación contra el físico: "Hace unos días, Alberto Einstein se ha creído con "derecho" a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien, Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que hoy vaya el mundo a la deriva, falto de *pouvoir spirituel*".

Esta aclaración a la confidencia de Einstein –sazonada por Ortega– era conveniente para realzar mejor el matiz especialísimo que toma en ella la noción de talento. De hecho queda enmarcada en otra, la de especialización. Hoy suelen ir juntas, pero no son por fuerza conexas, mucho menos proclives a identificarse. El talento se singulariza, tiende a un ámbito muy restringido de problemas, de realidades; siempre es talento "para algo" determinado. Sin embargo, ello no implica nulidad ante los restantes ámbitos objetivos. Sería así, en todo caso, de entender la nulidad de un talento en cuanto tal. Pero el talento –para decirlo en imagen– no está engastado al aire, precisa una ancha base de capacidades afines, no se desarrolla de veras, sobre todo en lo intelectual, sin el vigor de la inteligencia que le sirve. Para resumir: el talento es para algo y en tal ámbito se desarrolla; pero no complica de por sí cerrazón mental ante el resto de la realidad.

(Nota de 1966)

III

LA TRANSMISION DEL SABER Y LA SABIDURIA

En Caracas y durante el Curso académico 1962-63, un grupo de profesores universitarios decidieron reunirse una vez por semana para reconsiderar el problema de la Universidad con espíritu libre y desinteresado. De pronto –era inevitable–, surgió de por medio y con apremio la cuestión de la Enseñanza Secundaria. Las cuartillas que se me pidieron –presentadas el 27 de Abril– permanecieron inéditas. Por su origen, ¿no era justo ofrecerles hospitalidad en este libro de temas venezolanos?

No lo juzgué hacedero, sin embargo. Como texto sometido a discusión entre profesionales, era demasiado escueto, harto apretado en su parte fundamentadora. Y era ésta, justamente, la que me interesaba recoger, pues me serviría para cimentar ciertas ideas que se quedaron al aire en páginas anteriores. En suma, me sentí obligado a nueva redacción, más pausada y secuente. Aunque de tesis idéntica a la asumida entonces, es en todo un nuevo desarrollo de esa fundamentación. Lleva este título: La Transmisión del Saber y la Sabiduría. *El lector no especializado puede ahorrarse su lectura.*

La segunda parte de dichas cuartillas –dedicada a conclusiones–, me sugería otro despliegue, titulado El Profesor, en su Albedrío *–para expresar así de entrada la tesis general–. Pero casi todo está dicho ya, por lo que me limito a transcribirlas en nota*[35].

---

(35) He aquí dichas cuartillas finales:

"Baste este brevísimo y deshilachado esbozo de mi idea central como raíz explicativa de cuanto sigue.

a) Gran parte de la familia venezolana desprecia al profesor del Liceo. Cree que sólo enseña quien no sirve para otra cosa. De ahí que el estudiante ya esté predispuesto a burlarle y rara vez le respete de veras. Y conste que al hablar de respeto no pienso en una mera fórmula de conducta exterior, sino en la íntima disposición al aprecio. Sin dicha actitud psicológica –básica en la receptividad–, ningún maestro o profesor, por excelente que fuere, podrá alcanzar los verdaderos fines educativos. Será preciso acabar con esto de raíz.

b) De hecho, el Estado desconfía del profesor. Es por esto que le remueve todos los años, le ata a la cadena de las calificaciones mensuales y promedios (nota previa al examen), le controla, por último, al juicio breve y alegre de un Jurado de ocasión. Yo creo, sin embargo, en el "sentido católico" de la enseñanza; es decir, en el arrepentimiento y enmienda de los

alumnos, en la súbita recuperación del interés –así como, a la inversa, en 1a súbita baja de rendimiento por "viveza"–. Para la eficacia de su magisterio, para que logre el esencial respeto y pueda. en consecuencia, servir de modelo vivo, dejémosle en plena libertad, como único juez posible.

c) Me referiré conjuntamente a dos puntos más, ambos solidarios: programas y exámenes. Cuando se realza la memoria en lugar de la comprensión asimiladora, no queda otra forma de enjuiciamiento que exigir un programa como metro para un examen. Así es como salen de la Segunda Enseñanza sin formación espiritual y carentes de los instrumentos básicos para pensar y decir lo pensado. Como no han asimilado conceptos fundamentales, como sólo acopian verbalismos a "oxidarse" pasado el trance del examen, salen del Liceo vacíos de espíritu y de auténtica cultura. El mal es más grave aún. Pues las materias de estudio resultan así fastidiosas e incluso sin sentido vital, en lugar de formarles propician otra formación ajena a las aulas y basada en ideologías. En algo han de centrar sus preocupaciones juveniles. Y no hay peligro mayor para el estudiante, pues le desvía del auténtico estudio. Justo por saber apoderarse de las almas, tal sistema de enseñanza es culpable del politicismo imperante en los Liceos, de las violencias que conlleva. Mi idea es que los programas son excesivos en cantidad, anticuados en calidad, sin contacto con la vida en cuanto a su eficacia. Vale más insistir mucho en ciertos conceptos, combinar teoría y práctica, gestar la asimilación de lo básico, que exigir un amplio ámbito erudito –sin sentido ni vida– para el breve instante del examen –del "minué intelectual", según burla de Whitehead–. Y para mayor facilidad de olvido, los exámenes se multiplican, son mensuales incluso. Se llega así a un régimen de enseñanza que distribuye sus títulos en cómodas cuotas, cual si fueren refrigeradoras. El examen perturba radicalmente el proceso educativo, incluso lo aniquila. Y como debe verificarse, en última instancia, ante un Jurado ajeno y suspicaz, atenido además rígidamente a un cuestionario formalista, no le queda al profesor margen alguno para su verdadera función educadora. Lo ideal y efectivo sería una amplia fe en el docente. Dejémosle que dé por sí mismo el pase a sus alumnos. Solo así alcanzará el respeto necesario en la clase, sólo así podrá formar de veras. Esta es la auténtica libertad de cátedra, la del enseñar para la esencial formación de espíritus.

d) ¿Alguna solución clara y realizable a este grave problema? Yo la expresaría con una sola palabra: oposiciones. ¿No es el aspecto humano lo que importa? Que demuestre su idoneidad previamente y luego se le respete desde arriba, otorgándole inamovilidad, confianza, plena libertad de cátedra. Derechos, en vez de limosnas ministeriales. Y no sólo para un grupo, sino ampliamente. Sólo así cabe una reforma radical, auténtica. Lo demás son paños calientes".

Permítaseme una apostilla. Cuando se discutió este escrito asistía como invitado un profesional con vínculos oficiales. Desestimó mi tesis por considerarla impracticable, no en sí misma. "Nuestro material humano", repetía; y daba a esta expresión todo su sentido peyorativo. Pero se olvidaba del drástico recurso en todo lo humano: romper el círculo de algún modo. Justo para incrementar la valía del docente, debe dársele derechos y deberes; o sea, favorecer su autoridad y obligarle al sentimiento de responsabilidad. Para aprender a nadar hay que lanzarse al agua. ¿Y quiénes serían jurados en tales oposiciones?, se preguntará, acaso, algún lector escéptico. La respuesta es fácil: sólo debe juzgar quien esté en alto nivel. Bastaría el nombramiento ministerial de jurados entre profesores titulares de las Universidades nacionales. ¿Cabe mayor garantía? Podría añadirse, claro está, otro requisito al nombramiento definitivo: una reiterada inspección durante cierto lapso de tiempo. Pero a cargo de universitarios en la materia, desde luego.

1.

LA TRANSMISION DEL SABER Y EL MODELO VIVO

A) El objetivo de la enseñanza –al menos, el más visible y poderoso– preséntase como *transmisión del saber*. Aunque esta fórmula parezca inobjetable en principio, por su misma concisión postula algunas precisiones esenciales. ¿Se entiende de veras cuanto en el término *transmisión* se encapsula? ¿No se reducirá su usual carga semántica, en el fondo, a un mero *hacer pasar de mano en mano*? Por lo pronto, advierto con alarma que se olvida demasiado lo que el enseñar sea en realidad. Y quienes más lo olvidan –juzgo un deber decirlo–, los especialistas en la formalidad de este quehacer, los pedagogos. Preocupados y distraídos con ciertas técnicas transmisivas, perdidos en los detalles formales de realización, llegan incluso a descuidar, casi a desconocer el contenido último y la peculiarísima índole de los fines. El hecho –para mí, asombroso– de predicar ciertas fórmulas *universales* –decretadas para un utópico ente de razón, indica de por sí el extravío, sugiere que ni siquiera han caído en la cuenta del fenómeno fundamental educativo, que designaré, en imagen que realce la idea, con un giro de la nueva física: *la intervención del observador*. Justifico, pues, mi asombro ante tal utopismo, recordando que sólo cabe una posible manera de enseñar: *interviniendo*; es decir, mostrándose el maestro sin descanso y poniendo en todo su reacción personal, el propio estilo, el individualísimo latir. Ya es de suyo evidente que el maestro es un hombre, no un manual. Y como hombre debe actuar para que logre vivacidad su enseñanza. Esto es excelente de por sí, pues sólo atrayendo la atención hacia sí mismo podrá encauzarla al campo de sus intereses intelectuales, cumpliéndose al paso el generoso propósito docente. Pero hay algo más; por cierto, de importancia suma. La vivacidad personal y su secuela en poco contarían junto al logro que la *intervención* propicia: el *plenificar* la enseñanza. Me explicaré. Por este término de *plenificar* entiendo cierto completarse lo enseñado o

mostrado –ello en sí mismo– con la complementaria vertiente subjetiva que culmina en apropiación. Dicho de otro modo, lo *aprehendido* no se queda así en objetivo tener algo a mano: se consustancia con el sujeto aprehensor. Con otro giro aún: mediante el plenificarse, el *aprender* se dobla en *comprender* que trasciende lo objetivo en cuanto revierte sobre el aprendiz, *tesaurizándole en su propia estructura espiritual*. Pronto se insistirá sobre este punto para aclararlo a fondo. De momento baste reconocer su origen en cierta "astucia" personal, complicada al temblor humano del docente.

Transmitir no es endosar o cargar, atiborrar ni endilgar. La materia de toda enseñanza consiste en algo más sutil y que siempre exige raíz personalísima. Sin la dimensión subjetiva, nada valdría. Piénsese en el caso extremo de un profesor deshumanizado, frío, impersonal, "ausente". Por precisas que fueren sus palabras, jamás alcanzará la eficacia –en constancia y fidelidad– del manual más endeble, siempre presto a cualquier consulta, exacto en sus respuestas. Por desgracia, no basta la ciencia en sí para el aprenderla, ni debe confundirse en nada con el enseñar. Este, cuando lo es a conciencia, consiste en cierto incitar que desencadena todo un libre proceso ajeno, que despierta otra actividad de propio ímpetu.

Permítaseme afirmar que no suele verse a esta luz la transmisión del saber. De hecho –y cual si se tomare al pie de la letra su etimológica imagen–, entiéndese como envío y recepción de mercancías. Casi avergüenza decirlo; pero es ciertísimo, por desgracia. Desde Montaigne a Whitehead, abonan mi opinión múltiples censores. Escribía el primero: *Nos gritan al oído, cual si vertieran en embudo; y sólo nos piden que repitamos*. Su indignación le lleva a cierta frase indigesta: *Así se devuelve la carne como se ha tragado*. Ya sé que este testimonio corresponde a la práctica pedagógica del siglo XVI; pero Whitehead, quien vivió en el nuestro, no emplea al caso expresiones menos desgarradas: *En modo alguno debiera ser la docencia un proceso semejante al de llenar un baúl con mil cosas dispares*. ¿Que todas estas críticas se ajustarían a una enseñanza memoriona? Pues también caben críticas semejantes respecto a la calificada de asimiladora, al menos en cuanto considera dicha "mercancía" como independiente, absoluta, sin relación ninguna con las peculiarida-

des receptivas del "destinatario" ni con el personal estilo del "remitente". Y este *absolutismo* dóblase de *atomicismo*. Para emplear una imagen –no por peyorativa menos cierta–, se procede en el fondo cual si el saber fuera un billete de banco cambiable al portador en moneda fraccionaria. El saber, sin embargo, no tolera este trato. Ni se entrega ni se recibe en simple acumulación o suma de datos, por mucho que se asimilaren. La mente que aprende de veras no se limita, desde luego, a almacenar, ni se reduce a yuxtaponer los materiales asimilados en orden de criterio externo, a la manera de un diccionario. El aprender realízase en difícil y constante esfuerzo de *acomodación vital*, pues en la necesidad de tal acomodarse se origina. Ello implica un terco encararse con la realidad que nos aprieta, y siempre en tal modo que no importa tanto el ámbito objetivo como el sujeto mismo, y este no por cuanto *sea* graciosamente y sin más, sino por su fecunda *aspiración a ser*. En suma, cúmplese en función del *autoformarse*. No hay en el aprender mero *crecimiento* –cual el biológico–, sino ante todo y sobre todo humana *hechura*; aún más exactamente: *autofección*. Bien se advierte ahora que la tesis anterior gana en intensidad: el aprendiz auténtico no puede permanecer pasivo, en estricta actitud receptiva, pues le va en ello su propio porvenir espiritual. Por lo demás, quien así se abstuviere de salir al encuentro de lo enseñado, ni aprendería: resbalaría por él –ciego y sordo– cuanto pretenderíamos embucharle. El aprendiz, muy al contrario, precisa garra y esfuerzo. La vieja e invencible tesis socrática reaparece quintaesenciada: *no se enseña, se aprende*. Hay, sin embargo, en el enseñar mismo, algo que lo justifica. Ya lo comprendió el propio Sócrates, al referirse a ciertas ayudas en ajenos alumbramientos espirituales. Para decirlo con la antigua palabra griega, es oficio mayéutico. Platón ha recogido en el *Teeteto* esta confesión de Sócrates: "Dios me impuso el deber de ayudar a los otros a producir, pero me impide producir nada por mí mismo". Y ante el reproche por un constante preguntar, sin respuestas definitivas suyas, se autocalifica de ignorante, aunque no deja de subrayar que quienes le frecuentan logran progresos maravillosos. Y muy suyos, además: "Evidentemente, nada han aprendido de mí, en sí mismos se hallaba esa multitud de bellos conocimientos en los que ahora son maestros". Claro está que, así expuesta, luce harto hiperbólica la tesis socrática; los propios griegos sintieron

la necesidad de fundamentarla con toda una metafísica, que Platón se apresuró a construir. No interesa a nuestros fines. Para el sentir actual, las raíces de lo sabido no preexisten en el alma ni vienen de ningún lugar celeste; están precisamente *ahí*, en la trajinada inmanencia donde alzamos nuestra morada humana. Por lo tanto, el saber mismo alienta al alcance de la mano y caben intervenciones más efectivas que las socráticas. Con todo, nadie podrá negar el profundo sentimiento pedagógico de Sócrates ni sus agudos atisbos psicológicos. Era un pedagogo nato, en el doble sentido del vocablo –el griego y el actual–, pues sabía cómo conducir sus oyentes hasta las puertas de sí mismos. En verdad, al compás de sus charlas íbase especificando en ellos el íntimo ser. Y la mano de Sócrates, su pulgar, intervenía en el quehacer, por mucho que lo negara. Al oficio mayéutico de su madre, añadía el paterno, el de escultor. Recordándolo, comenta Landsberg al presentarnos *La Academia platónica*: "En el fondo, fue siempre un artista plástico. Su material, el hombre vivo". En efecto, modeló, esculpió, cinceló espíritus, aunque no en modo directo, que es inoperante al caso, sino obligando astutamente a la autoplasmación. Como quien dice, *obligaba a la libertad*. Tengo para mí que en esto se asentaba su máxima grandeza: pese al ambiente político, comunitario, de entonces, sabía respetar la libertad individual de cada quien, pues sólo intervenía, tras la ayuda mayéutica a la íntima vocación, en sabio imprimir impulsos permanentes que aseguraran su espontáneo desarrollo. Al sesgo de tal respeto, sintió y puso en obra cuanto hoy ha conceptualizado una pedagogía vivaz, inteligente por escaldada: es el aprendiz mismo quien, en definitiva, selecciona y aprende desde sus propios intereses en el vasto muestratio del legado tradicional.

Sigamos. En la instrucción juvenil –sobre todo durante los llamados estudios intermedios–, el maestro que se precie de serlo no se interesa *exclusivamente* en el "enseñar" *sensu stricto*; pretende antes que nada "educar". Desde luego, se educa siempre, incluso sin saberlo; pero ya se adivina que esta educación azarosa y sin rumbo, ignorante de sí misma, resulta a la postre la peor posible. De suyo se comprende al encararse la esencia del educar. Es tan opuesta a la del enseñar, que sugiere, frente a la fórmula "no se enseña, se aprende", esta otra: *cabe educar en modo*

activo. Y precisamente por su oposición radical, se compaginan bien, en complementario socorro, ambos quehaceres. El enseñar –del cual me atrevería a sostener que goza en los Liceos la dignidad de primado, en cuanto se le realza como finalidad indiscutible–, sin duda es necesario, imprescindible. Sin enseñanza, ni hay Liceo. Es importantísimo, sin embargo, comprender esta imprescindibilidad. No le viene del carácter de fin, sino de la condición de medio o instrumento al objetivo básico: el educar. *Los Liceos sólo cumplen de veras su misión educando*; *por eso es que poco o nada enseñan*.

¿Habré logrado, con este paradójico introito, un perplejo replegarse del lector en sí mismo? Es hora, entonces, de irle al cuerpo a las significaciones auténticas de ambos vocablos. El enseñar –de *signa*, plural de *signum*, o sea marca, señal, insignia, bandera–, apunta a cierto ámbito cerrado en sí y de características propias, el cual nos es ajeno. El docente, aunque lo pretendiere, no podría entregarlo a nadie, por muy vecino que fuera de tal ámbito. Sólo muestra o enseña la plaza; al aprendiz corresponde el conquistarla. En resumidas cuentas, el enseñar funciona como incitante *traer ante los ojos* [36]. Por contra, el educar –derivado de *duco*, yo conduzco, complicado al prefijo *ex*, que da rumbo a la acción verbal– sugiere justamente actividad opuesta: redúcese a un *llevar* al exterior, obliga a salir de sí. ¿Cómo conciliar ambas direcciones anímicas? Dando un primer paso más allá del etimológico, compréndese la enseñanza como un mostrar el tradicional legado de la cultura en sus plurales ámbitos; y la educación, por su parte, perfila el empuje que obliga a tomar contacto con lo mostrado. A esta luz deviene evidente la complementariedad de ambas lides –pues lides son, verdaderos ejercicios de paciencia–. Enseñar y educar resultan requisitos o condiciones absolutamente necesarias de otra actividad más amplia: *el traditar nuestro legado*. Y en cuanto *requisitos*, se ajustan entre sí sin esfuerzo.

Tras este clarificar inicial, conviene añadir que hemos silenciado aspectos esenciales. Ni lo cultural y humano puede confundirse con simples

---

(36) Cf. mi artículo *Enseñar*, en el *Boletín* editado por el *Colegio de Humanistas de Venezuela*, Mayo-Dic., 1964.

cosas, ni el hombre –ente privilegiado, en cuanto hacedor de sí mismo– es algo dado en su ser de golpe y para siempre. Supongo que bastará aclarar en modo recto uno de ambos aspectos, pues de por sí se vislumbrará la dimensión humana de toda cultura. Las cosas físicas carecen de *intus*, agótanse en su pura exterioridad. El hombre, en cambio, tiene dentro de sí un *aula ingenti* –según decía San Agustín, en las *Confesiones*–, *campos y anchas ensenadas donde se atesoran innumerables imágenes*. La amplitud de tal *intus* humano en nada se asemeja, sin embargo, a un *locus* exterior. La intimidad del hombre funciona como un *dentro* muy suyo, no sólo por personal e intransferible, sino ante todo por su especialísima gestación. Sólo está dado, en efecto, en cuanto posibilidad forzosa, pues ha de crearse –más que tesaurizarse– por propia iniciativa y en conjugada trama con el *extus*. Quiere decirse que late una enorme paradoja en tal quehacer: la estofa del *intus*, que por dentro se gesta, proviene del *extus* como material. Dispone el hombre, desde luego, de cierto punto de arranque interior –individualísimo, de evidente unicidad, asentado en el cruce de los dos estratos naturales de su ser, el somático y el psíquico–; pero los contenidos y las formas mismas que realzan la *humanitas* sobre la *animalitas* son obra del hombre mismo, producto de una técnica culminadora del *fiat* divino. Es nuestro privilegio, decía. Dios *realizó* algo mucho más sorprendente que el mero crear creaturas: creó creadores. Pero el barro de esta creación suplementaria sólo proviene del alfar inmanente. No hay en la creatividad humana *ex nihilo* alguno; o mejor, en forma más precisa: el *ex aliquo* de la creación inmanente equivale a un *nihil* "esencial". Así como Dios creó *existencias*, el hombre –su procurador en la tierra– crea *esencias*. El *fiat* divino lo es de un *fieri*, introduce el tiempo; intemporalizador, el *hágase* humano manda en el ámbito del *esse*, es un *esto*, un *sea*. Dios *realiza*, el hombre *esencializa*. Sin embargo, este esencializar suyo germina desde un previo *des-realizar*. Por eso comienza *fuera*, en la rebeldía de las cosas, la ordenadora luz del *intus*. El hombre pelea con ellas para darles sentido, inteligibilidad, orden, forma, es decir esencia. Cuando dice lo que *son* y las define, algo crece en sí mismo. Llámase *espíritu* tal creación humana. Ya se entiende, sin embargo, que esta enorme tarea pertenece a la especie entera. Si recomenzara en cada individuo, jamás sobrepasaría

ciertos límites. Por suerte, el "hombre-histórico" es una realidad, existe. Cada uno de nosotros nacemos y morimos en un instante, pero está ahí –aunque latente, vigoroso, en vigencia– el "hombre-histórico", cierta entidad gestada en el pasado, que *nos pone a nacer* en cierta altura o nivel del *esto* humano. No sólo *estamos*, *somos* desde cierta *humanitas* ya lograda, nacemos como *herederos*. Pero –sea dicho una vez más–, tal esencialidad nuestra no se goza cual don, hay que recogerla del *extus*. Pues es *ahí fuera* donde el *esto* humano la almacena, para su ir traditándose a lo largo de las generaciones. Formulado con máxima aspereza antinómica, trátase de un *sujeto-objeto*. No en cuanto sea de alternado modo cada una de sus dos vertientes, sino justo en cuanto trabajan conjuntamente una y otra, al mismo tiempo, cual verdadero "producto lógico". Como *objeto*, será término a la aprehensión individual; como *sujeto*, lleva en sí las formas mismas del aprehender. Si se prefiere, podemos llamarle "sujeto-exterior", pues es *sujeto* y está *fuera* de cada intimidad individual, entre el resto del *extus*. Hegel tenía razón –aunque erraba al confundir su *espíritu objetivo* con la realidad suprahumana–. Tal espíritu procede del *esto* humano, secuela del *fiat* divino. Por la importancia de la tesis y lo apretado de esta exposición, en nada perjudicará repetirla a otro sesgo más asequible, para que todos la sigan. Lo en verdad diferencial del hombre es su espíritu, no su cuerpo ni su psique –*naturales* ambos, recibidos al nacer–. El hombre va superando su *animalitas* inicial al compás de su *ex-sistencia*, de su *estar-ahí*, justo en cuanto se *auto-humaniza*, forja espíritu. Este se alza desde los dos estratos de base, el somático y el psíquico, y así comienza su actividad *dentro* del individuo forjador. Ante las cosas –*absurdas*, es decir *sordas* de por sí a razón, a claridad y orden–, trata de ordenarlas y clarificarlas, procede a racionalizarlas, a *dar* razón de ellas. Esta *ratio* que el hombre *da de* las cosas alienta en sí mismo, y en virtud de ella las entiende, sabe buscarle las vueltas, las domina. Pero una vez ordenadas, racionalizadas, *escuchan* sin más nuestro preguntar por ellas. O sea, el hombre ha obyectado de sí sobre las cosas la espiritual esencia que las da sentido. La *ratio* que el hombre *da* o *pone* –su *esto*– es ahora *para* ellas, en cierto modo se la apropian –pues escuchan y responden–. Esta obyección transforma el *extus*, de caos, en cosmos. Así el espíritu –forjado

dentro, por dificultades en lo foráneo– se vierte ahí, en lo exterior, entre las cosas. Ya precisaremos a su tiempo otro aspecto importantísimo de la autofección espiritual del hombre. De momento sólo importa reconocer que el *extus* no se reduce a materialidad, pues funciona como morada de espiritual estofa. Esta segunda dimensión del *ahí* le es desconocida al animal; sólo el hombre –su creador– la *escucha* y *entiende*. Si se prefiere, éste nace en dos mundos. Y por ello, nace dos veces. Tras la placenta biológica que lo alimenta en la gestación, halla con la luz otra placenta espiritual, desde donde asimila contenidos y formas hasta perfilar su individual espíritu. Llamemos "nostridad" esa dimensión del *extus* que es obra suya. No se entienda, por lo demás, como un *nosotros* –simple plural, derivado de las unidades personales–. La nostridad– en cuanto idéntica y previa a cada yo, mostrenca y generosa, de nadie y de todos– es basamento común que posibilita la formación de los espíritus personales y garantiza la comunicación de las cerradas intimidades. Sin ella, el hombre no sólo permanecería solitario, íngrimo y solo, sino que apenas trascendería –pese al enorme esfuerzo– el umbral de su *animalitas*. La nostridad es humana, producto del hombre, pero justo en cuanto permite acumulación y crecimiento; por tanto, obra colectiva, tesoro del *hombre histórico*, el que trasciende las sucesivas generaciones. Por colectiva, está ahí cual sujeto separado de todo cuerpo y psique, presta a entregarse a todos aunque de nadie en concreto sea. Pero esta generosidad requiere el deseo, cierto acto de posesión por parte del individuo. La nostridad se entrega, sí; mas en exacta réplica a la intensidad del desearla, en sucesivas frecuentaciones, paso a paso y en ascendentes niveles. Femenina al fin, se insinúa y huye. Maternal, amamanta al niño e interpone distancias al hombre hecho y derecho. Fácil en sus inicios, tórnase cada día más dura y áspera, más lejana y fugitiva.

Podría considerarse suficiente esta explicación segunda de la tarea educadora. *Educar* –diríase entonces– *es* "*llevar*" *a la nostridad de base*. Con ello *se establece la previa comunicación espiritual*, *que tornará hacedera la enseñanza*. Pero el peculiarísimo carácter de la nostridad no tolera un fácil acceso a sus más altos niveles –precisamente, los importantes desde el punto de vista científico–. Y sólo quien se dé cuenta exacta de su índole

evitará desvíos a formas ya periclitadas, sin efectiva vigencia. Por tanto, será conveniente insistir, precisar a fondo. De ahí esta tercera demora, dedicada a clarificar cierto sutilísimo matiz. Al caso, quizá sea útil una imagen matemática –bajo condición de rechazarla inmediatamente–. Me refiero a la idea de *función*. Comencemos por una breve referencia histórica. En su origen, función equivalía a *operación*, definía el obrar propio de algo, derivado de la capacidad del ente –*érgon* la llamaba Platón–. Ya se advierte el enfoque esencialista y su aplicación biológica. Por eso se conserva en frases similares a ésta: la función del hígado. Reducíase, pues, a un *hacer desde el ser*. Pero el espíritu occidental, el período calificado de *fáustico*, irá por derroteros muy opuestos. Ya el siglo XIV, con Nicolás de Oresme, comienza a preocuparse por realidades en marcha. Aunque dinámicas, Oresme las llama *formas*, y se complace en verterlas a lenguaje espacial mediante *figuras* obtenibles en un sistema de longitudes y latitudes –el de coordenadas, como se dice hoy–. Este primer ingreso en la idea moderna de función se consolida en el siglo XVII y se especializa matemáticamente. Contra la *ecuación* –término derivado de *aequare*, igualar– en la cual queda preso Descartes, y que buscaba, en plan de lógica clásica, *identificar*, Leibniz subraya que no hay identidades, sino sólo *semejanzas*. Busca, pues, un proceso abierto, que no iguale jamás, que a lo sumo apunte a *equivalencias*. Estas marcan a su modo igualdades, pero no del ser, sino del valor, potencia o eficacia al caso. Sirven como iguales, no lo son. Dicha pérdida de precisión cuantitativa se compensa cualitativamente. La función que formula tal proceso expresa *algo que no es*, *que está siendo*. El esquema clásico –el de la jerarquía *sustancias*, *atributos*, *relaciones*–, propio del realismo y de su primado del ser, se invierte así por completo, pues en el primado moderno del conocer se anteponen las relaciones a los atributos, se parte de ellas justamente. Este clima relacionalista –que caracteriza la modernidad– toma ahora expresión matemática con la función. Esta consiste en una *relación de relaciones*. En lugar del eterno perfil de la sustancia, el continuado cambiar de las cosas. Sin embargo, aún paga su tributo a la tradición, pues las relaciones básicas no son de igual orden: una de ellas presenta las variantes en pasiva obediencia a la otra. De ahí su calificarlas en variables *depen-*

dientes e *independientes*. La independencia resulta así una concesión a lo absoluto del ser. En cuanto *variable*, varía; pero constituye una *variación del ser*. Ya se entiende que tal cambiar no afecta al ser mismo, sino a su expresión. Hacia fuera de sí se sucede, *va siendo* en cumplimiento de su íntimo ser, manifiesto en la sucesión. Ciertamente, no *desde* ésta, sino *en* ella. Es el ser mismo quien se sucede. Dicho de otro modo, aparece como un despliegue de lo implícito, del escondido impulso de ser. Este cariz de independencia confiesa su enlace con la metafísica tradicional. Y es muy grave, pues la variable dependiente está *en función* de la otra. Aunque la sustancia de Aristóteles "ya era" y la de Leibniz "está siendo", en el transcurrir temporal de ésta redúcese lo expresado a *sucesiva esencia del ser*, es *esencialista* a su modo. En definitiva, a esta luz viene a coincidir con la anterior. Ahora bien: contra ambas, ¿no cabe imaginar otro tipo de realidad más complejo y activista, por el cual nos veamos obligados a voltear la fórmula y decir: *el ser procede del hacer*? Entonces, la idea de función –al menos la clásica– ya no bastaría al caso. Rectificando su esquema, diríamos: la relación de relaciones es reversible. O sea, que la variable "dependiente" reobra sobre la variable "independiente", cobra de pronto la función dirección opuesta. No pensemos, por lo demás, que otro "ser" tome la revancha. La reversibilidad de la relación no aparecería, de hecho, como *funcional*, al menos en el sentido de Leibniz. Desde la estricta *ameibidad* se incidiría en la *estabilidad*. Recordando una fórmula de Aristóteles, cabría repetir: *tórnase hijo de sus obras.* No es, pero se va haciendo, en el obrar, cierta *estabilidad* esencial, un "ser" precario y siempre dispuesto a rectificación, justo por los resultados del hacer. Ya se comprende que aludo a la característica ontológica del hombre. Hay en éste una curiosa dinámica. Su *vis* no es ciega ni se vierte como efecto de una causa esencial. Muy al contrario, atisba finalidades, pretende lograrse mediante astuto quiebro a estorbos y tropiezos. Es un vigor que va y viene, esquiva, busca las vueltas, porfía salidas. Con toda exactitud, cabe llamarlo *nisus*. Quiere decirse: *esfuerzo* (de *ex* y *fortis*) ante resistencias, conato o preparación para algo, empeñado y comprometido resolverse a la acción. Por lo mismo, no está el hombre embarcado en un *ser*, sino sólo en cierta *estabilidad* precaria. No *es*, sólo se demora tácticamente en estables esque-

mas, en los cuales apoya su planta al salto. Buscando la ectípica precisión de esta figura arquetípica, aproximémonos al concreto comportamiento humano. El hombre comienza a formar su espíritu –lo humano en el hombre– funcionalmente y desde cierto "nudo" –llamémosle así– que es su punto de partida. En tal nudo se conjugan tendencias somáticas y psíquicas –cuanto tiene de *naturaleza*–. Es la *variable independiente*. Su función produce así cierta estofa espiritual, que siempre involucra –como en todo cuadro su estética– determinado estilo. Ya *ahí*, como obra, la *estabilidad* del hacer se impone y revierte la dirección funcional. El *estilo* de la obra forma espíritu –otra *estabilidad*–. Y así sucesivamente. Pero estamos encerrados aún dentro de la autofección del estricto individuo, y el hombre no es ente radicalmente separado de sus congéneres. Si fuere un *solitario* radical, habría de hacerse *ab ovo*, recomenzaría la tarea en cada uno, sin esperanza de sobrepasar nunca cierto nivel.

Por suerte, el espíritu obyectado se acumula, crece, grana. Está ahí fuera, como simiente y cosecha de consuno. Ello es posible porque alienta más allá de la fugacidad de la carne. Sobre ésta pasa el tiempo desgarrándola con la violencia de un enemigo. El tiempo del espíritu, por el contrario, es algo más que necesario colaborador del despliegue sustancial leibniziano, pues germina *dentro* del espíritu, le pertenece desde su misma entraña. Todo humano "ser" *es* tiempo. No le pasa por encima ni se le opone; corre en apretada simbiosis con la *estabilidad* precaria, siempre en plan de reformas y mejoras. El tiempo de la carne va saldando desde el principio y la corroe; el tiempo espiritual cuenta hacia adelante y engrandece. Aquél es heterogéneo a su víctima; éste, radicalmente afín con el empeño. El carnal mide y resta nuestras horas, siendo inconmensurable; el espiritual aparece en aditivo medirse de sí mismo y sin límites de confianza, justo por lo cual nos torna inconmensurables. Para decirlo de una vez, nuestro progresivo "ir siendo", nuestra estabilidad en precario, ha eludido el tiempo corruptor, "es" tiempo... *histórico*. Es decir: tiempo que no desaparece y fulmina, sino que persiste y fecunda. Asciende, monta sobre sí mismo, cobra imperio, esencializa en ciertos límites para la abierta superación. Por su corriente fluye la especie auténticamente humana –la que autofecciona su *humanitas* en

repulsa a la *animalitas* de base–. Pues bien: el hombre genérico, el hombre histórico o ascendente, se conserva ahí en la única manera posible para el conservarse espiritual. No es cuerpo ni psique; no es visible ni consciente. Pero lleva consigo todo el vigor comprado por su astucia: el del insinuarse o adentrarse en la central misma de la energía humana. En cada nuevo cuerpo se insinúa sutilmente y le domina con férrea garra y guante de seda. El espíritu histórico manda con la técnica más eficaz: soplando al íntimo oído y ocultándose. Es la eminencia gris que tiene en el puño todos los resortes de la acción. Unica en la pluralidad de las conciencias, puede ser calificada de *nostridad*. No se entienda, repito, como un plural, un *nosotros*. Nada tiene de suma, aunque resulte, en definitiva, de los plurales esfuerzos de los hombres. Funciona en actividad única, indivisible, a efectos de cada grupo colectivo. Mónada gigantesca, pero sin dimensión *psíquica*, sirve precisamente de placenta al perfil espiritual de los yoes. Dichos perfiles no son, por tanto, elementos suyos, sino secuelas. Previa y común a las individualidades, fundamento al estrato espiritual de éstas, no debe entenderse, sin embargo, como realidad idéntica, una y la misma, inmutable. Si tal espíritu exterior fuere determinante incorruptible, arquetípico, firme y constante del hombre *in genere* –y no obra suya en incansable compostura–, la nostridad carecería de sentido en cuanto categoría del acontecer humano. No obstante, la vemos ahí, amamantando al hombre, empujándole al ontológico despliegue. Siendo de inmanente origen, obra del esforzado quehacer humano, la realidad del espíritu no es universal, única para franceses y chinos, absoluta, sino relativa al quehacer mismo de su origen. De ahí la pluralidad o fragmentación del espíritu, la *coexistencia de nostridades*. A un tiempo somos occidentales, nacionales, regionales; pertenecemos a un nivel social y económico, a la tradición familiar, al horizonte de la profesión o del oficio. Esta pertenencia a diversas nostridades permite, justamente, cierta manumisión, cierto emigrar de un ámbito espiritual a otro. Siempre en aguas superficiales, claro está; jamás en las profundidades oscuras de nosotros mismos. En lo radical somos esclavos de nuestra herencia. Hay también otra índole emigratoria, que se realiza en cierto vivir ensimismado, por el cual se contraponen, no dos nostridades, sino

una nostridad vista en su *ser* frente a un *deber ser* del espíritu básico. Ello equivale a una reversión funcional. Desde la estabilidad histórica que el hombre logra por la actividad del espíritu, puede ahora operar sobre el basamento espiritual externo, dinamizarlo en rectificaciones y reajustes, mejorarlo en sus perfiles. Al consustanciarse el individuo con la suprema adquisición histórica de nostridad, y sólo entonces, puede actuar sobre ella en modo indirecto, proponiendo al resto de los hombres afines la mejora que atisbe. Así progresa el espíritu: no por expresión de sí mismo en el tiempo, sino desde el punto de libertad alcanzado por el hombre; pues éste, por gozar de libertad creadora, pone ahí, en la estofa espiritual externa, un *novum*, algo no derivable forzosamente de la previa estabilidad. Se comprueba una vez más que este juego reversible del equilibrio humano, aunque utiliza un proceder funcional, en modo alguno puede reducirse a función *sensu stricto*. En su raíz no es un hacer *expresivo*, cual el de Leibniz, sino cierto "esencializar" *cum grano salis*; es decir, irónico "ser", que sirve al caso y luego se desecha. El llamado *ser* no es para el hombre una imposición, sino una artimaña. Y por irónica paradoja, *aspirando a ser*. Aunque bien se entiende que más le importa el *aspirar* que el *ser*. "Ser más" sobrepasa ontológicamente la condición del "ser" a secas. Diríase que es el hombre un "ex-sistente" que se vale del "ser" para su "in-sistente" superarlo. Por eso sugiere su equívoco comportamiento la idea de un dios en potencia.

El lector que me haya seguido reconocerá que valía la pena este *excursus* larguísimo para ahondar en la explicación del educar. Creo, al menos, que ahora se comprende mejor y de raíz la misión educadora. Ya se adivina de por sí el carácter previo e imprescindible de tal tarea. *Para enseñar los saberes hay que educar*, "*llevar*" *a la asimilación de la nostridad científica*. Sin dicho "reconducir" las tesis al fundamento, ni se entenderían siquiera. Sin el previo comulgar en la nostridad de base, no cabe enseñanza alguna, quedaría invalidada desde su misma raíz la transmisión del saber. Ahora bien: dicha nostridad carece de figura fija y estable. Para dicha nuestra, claro está, pues desde ella se posibilitan ontológicas exaltaciones del humano existir, desde su carácter procesal cabe aspirar a más altos niveles de humanidad. Niveles que son la medida

de nuestro quehacer y esfuerzo, pues no se producen como determinada expresión de un núcleo entrañable y esencial, sino desde la libertad –forzada y condicionada por las libertades anteriores– que al hombre le cupo en suerte. Tal nostridad es *nuestra*, humana de arriba abajo. Para "*llevar*" a ella como se debe, no bastará, por tanto, un mero provocar actitudes contemplativas, ni siquiera un decidido entregarla en manos del aprendiz, incitándole a su manejo. Dominar la nostridad implica un radical comprenderla en cuanto *instrumentalidad humana*. No "es" el hombre, sino *su* instrumento, el suyo. Por inmediato que esté a su *subjetidad*, le pertenece como recurso a su ascensión óntica. Por tanto, debe encararse justo en cuanto *instrumentalidad a perfeccionar*. El hombre que no sepa, en su íntimo anhelo inefable, de este singular deber, deviene un prófugo de la humanidad, de la carrera sin término a lo alto. Hay muchos hombres así, tendidos a la vera del camino para gozar del sol, olvidados de su deber, traidores a sí mismos. Cumplen una función mínima, la de gestar nuevas individualidades pero, dentro de su cerrada vida, son lastre nada más, no arriman el hombro al impulso decisivo de la especie humana: el del transcender.

B) La *transmisión* del saber es una *traditio*, consiste en traditar. En la etimología de este vocablo entran *trans*, más allá, y el verbo *do*, dar. Sin embargo, lo dado o entregado más allá de la situación temporal carece, en rigor, de la corporeidad de las cosas. Un cuadro, por ejemplo, no es su tela y pigmentos, sino ciertos valores estéticos realizados en tal basamento cósico. Todo *bien* está encarnado, cosificado, realizado, pero lo es por su otra dimensión, la valorativa. En el legado cultural hay, además, valores, creencias y formas categoriales cuya encarnación no es muy visible, por enormes que fueren en vigor, en vigencia, incluso cuando alientan por doquier. Sirva de ejemplo el *atomicismo*, categoría dominante en los siglos que van del Cusano a Hume, exceptuando a Leibniz, precursor del *estructuralismo*. Lo más espiritual del legado sólo vale en cierto transmigrar de conciencia en conciencia. Dicha transmisión, por tanto, no se *da* o entrega *más allá* de su situación a la manera de cosas o mercancías. La metáfora etimológica del término no parece muy feliz, sin duda por la especialísima índole del caso. Para que el traditar sea

efectivo, requiérese la actividad espiritual del heredero. Sin ella no hay transmisión posible. La enseñanza y la educación pretenden, por tanto, despertarla. *La primera le* "*trae*" *al heredero el legado ante sus ojos*, *se lo muestra*; *la segunda le* "*lleva*" *o* "*conduce*" *ante la nostridad que posibilitará su captación*. Hay, pues, en tales quehaceres, un intento de despertar las conciencias, un ansia de ayudarlas para que el traditar se cumpla y el proceso de humanización siga su marcha ascendente. Tal es, puesta al día, la mayéutica socrática.

Se pretende, pues, ayudar. Pero, ¿cómo prestarle al educando tal socorro? Y sobre todo: ¿qué revulsivo emplear para que su conciencia espiritual se despierte? La primera pregunta sugiere diversas respuestas, que no interesa elucidar, dada la economía de este escrito. La otra pregunta, en cambio, plantea un problema genético y sólo permite una respuesta adecuada: *mediante el propio ejemplo*. Ante el presunto aprendiz está el mostrador, algo previo a lo mostrado. Y además, sólo lo visible entra por los ojos. Ya lo habían comprendido los antiguos. Estos dieron carne al ideal mediante los mitos, el ejemplo personal, el modelo vivo. Y en el ámbito de los valores morales, las éticas modernas lo reconocen. Kant, Scheler y Bergson, entre otros, han realzado en diferentes modos su eficacia. Este último –en *Las Dos Fuentes*– contrapone la *llamada* del modelo humano en lo moral a la *compulsión* de la obligación natural. Dicha llamada implica afinidad de fondo: "el deseo de semejar, que idealmente genera la forma adoptada, ya es semejanza". Pero, no insistiremos. De momento sólo importa subrayar que el maestro, al socaire del enseñar, muéstrase él mismo Esto implica, precisamente, la necesaria *presencia* del docente y su *intervención* en la enseñanza. Dicho sea de paso, justifícase así el maestro y su actividad. Si la dimensión personal no fuera imprescindible, cualquier libro o manual resultaría, en efecto, más eficaz, fiel y constante, pues la obra de consulta siempre está a mano, es exacta, jamás se ausenta ni engaña. El pálpito humano del enseñar debe ser entendido, por lo tanto, cual algo más que inevitable secuela, justo como pregnante estimulador al aprender. El autodidacta no sólo queda en sospecha por los posibles desconocimientos de ciertas vías en uso, sino sobre todo por faltarle desde el propio impulso autoformador ese calor

humano del mostrador –ascua a la propia llama–. Pero el autodidacta puro es inexistente, utópico, pues sólo el primer hombre vivió como auténtico solitario y la vida del espíritu es diálogo.

Un maestro de casta debe actuar de tal modo que resuenen sus palabras más allá de lo meramente expositivo; es decir, insinuándose en las almas como *vivo modelo*, ofreciéndose como valioso paradigma rector en las conductas. No conviene acentuar al caso el término *modelo* –o sea, la idealidad y perfección–, sino el calificativo *vivo*: lo valioso a la incitación llega, en efecto, desde el dinamismo real y pregnante que porta dicha idealidad. Pues debe advertirse que incluso mediante sus propios defectos podrá servir de modelo vivaz el maestro que sepa ser algo más que un repetidor impecable. Hasta me atrevería a decir que, en cierto sesgo, los defectos personales sirven y proceden, precisamente, como fuerzas captoras. Comprenderá esta tesis quien reconozca que todo contagio espiritual es *tacto* ante todo, por lo que pide "cuerpo". De ahí que los posibles "defectos" –los matices de individualidad, para ser exactos– también cooperen a su modo, desde luego en fértil y enérgica contaminación, pues desde ellos se establece el *con-tacto*, el *con-tagio*. No por extraño es menos cierto. Ese azaroso cabo suelto que atará de por vida las almas vírgenes a la búsqueda de perfecciones, de hecho no podría iniciarse desde vivencias de lo perfecto –siempre alzado en su pureza ideal–, sino sólo desde realísimas manquedades, desde lo privativo y oscuro. Al azar y al socaire de lo mediocre comienza todo, justo porque el vuelo individual necesita ejercicio para potenciar las alas. Aunque Scheler no transita a este último nivel, al analizar los estímulos culturales, algo ha dicho de lo restante. Subraya, por ejemplo, el azar, cuando confiesa que el "*modelo valioso de una persona*" –así llama al "primero y mayor" de todos los "positivos estímulos de cultura"– viene a ser una súbita aventura que signa nuestras vidas. Sugiere la noción de destino con estas palabras: "Este modelo no se *elige*. Es él quien nos apresa"[37]. Afirma, además, lo

---

(37) Cf. Scheler: *El Saber y la Cultura*.

La noción de destino implicada en la cita tiene, por lo demás, carácter histórico, apunta a la condición genérica de lo espiritual –compatible y complementaria con lo diferenciado–. En suma, la índole del modelo aparece en función de las épocas. Dice de estas, páginas

diferenciado de cada espíritu, o sea lo irrepetible dentro de cada modelo. Pero el esencialismo scheleriano le impide añadir que lo diferencial y vivaz no reside tanto en idealidades y perfecciones cuanto en cierta misteriosa potencia humana en su lucha por *per-feccionarse* desde la insalvable peculiaridad. Sólo Dios es perfecto, cabal, precisamente por ubicuo o presente en todas partes. Dios no sufre la perspectiva, la atadura al punto de vista. En cambio, el hombre, en cuanto *ex-sistente* o lanzado ahí fuera, situado, caracterízase como punto de vista irrepetible; pues le falta todo el resto,

---

después de la frase citada: "cada una tiene su *ethos* peculiar; por eso tienen también sus modelos propios". Desgraciadamente, Scheler manifiesta cierta propensión a considerar dicho carácter histórico como expresión de lo divino –reliquia, acaso del influjo de Eucken, su maestro–. Escribe, en efecto: "La persona en el hombre es una *concentración individual*, singularisima, del espíritu divino". Limitándonos a la estricta individualidad de lo espiritual, obsérvese que desde ella se explican las libertades ante el modelo; débese a la individualidad –afirma– el hecho de que "los modelos no son objetos de imitación y de sumisión ciega". Aparte de este enfoque del modelo vivo, recogido en su conferencia sobre *El Saber y la Cultura*, puede consultar el lector las explicaciones psicológicas que Scheler da en *Esencia y Formas de la Simpatía*. Es tema que le preocupaba mucho, pues se desparrama por sus obra. En *El Santo, el Genio, el Héroe*, escribe: "El modelo es el valor encarnado en una persona". Ya se advierte que, entre lo genérico y la diferenciación individual, el modelo vivo implica un peraltar lo típico, aunque siempre añadiendo dimensión histórica al perfil intemporal de éste. Y tal será, con toda exactitud, el *prototipo*. Amadís de Gaula, por ejemplo, prototipo del caballero medieval, carece hoy de vigencia, y por ello ha perdido su valor modélico. Sobre el prototipo tiene Scheler diversas páginas en su obra capital: *El formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*. Su descripción óntica acusa estos rasgos: Los actos de reconocimiento del prototipo se fundan en otros –percibir sentimental, preferir, amar, odiar– de carácter axiológico. Por tanto, los actos de voluntad y de tendencia presuponen ya el contenido prototípico, la toma de contacto axiológico. "La conciencia del prototipo es enteramente prelógica y anterior a la aprehensión de *esferas* electivas... Sería gran ingenuidad suponer que alguien debería juzgar su prototipo para que pudiera serlo". Desde esta base, le define: "¿Qué es pues, ónticamente el prototipo? Ahora ya puedo decir: si atendemos a su contenido, el prototipo es una consistencia estructurada de valores en la unidad de forma de una persona...; y si atendemos al carácter prototípico de tal contenido, es la unidad de una exigencia de deber ser fundada en ese contenido". Por su fondo axiológico, "los prototipos atraen hacia sí la persona que los tiene por tales, no se mueve uno de modo activo hacia ellos". Lo vivido en él no tiene contenido especial y concreto, se vive como *síntesis* total. Por lo mismo, "no es imitación ni obediencia, sino un *adentrarse* del ser de la persona y de su disposición de ánimo por la estructura y rasgos del prototipo". El prototipo intuido –añade– atrae e invita; nosotros le "seguimos", no en un acto de querer algo representado, sino como "*libre* entrega a su contenido de valor". El seguidor no hace lo mismo que el prototipo ni es lo que él sea; sólo sigue su ejemplaridad valorativa. La forma descrita es la más pura, pero hay formas mixtas e indirectas (Cf. la *Sec. Sexta*, cap. II, 6 2).

debe potenciar al máximo esa mínima "propiedad" suya, soslayando así la menesterosa condición. Tal punto de vista propio es su talón de Aquiles; quiere decirse que por dicho punto ingresa sólo lo en cierto modo afín. Por suerte, se compensa. Permanecería en su limitación propia si no hubiera dialécticamente en él cierto afán por plenificarse *–deificarse*, dice Scheler–. Lo humano, en suma, siempre es *defecto*. Y si humano y vivaz ha de ser forzosamente todo estímulo cultural, hemos de reconocer que desde las imperfecciones mismas habrá de producirse. Aherrojado en su "estar-ahí", recluso entre "ex-sistencias", el hombre sólo puede partir en su vida de lo inmanente, de lo dado ante su limitado enfoque "ex-sistensistencial". Desde el vivir y dentro de éste se cumple todo. Es como la irrenunciable sombra de nuestro cuerpo. De ahí que resulte la vida metro y explicación universal. Y para cada uno, claro está, sólo es metro primero el propio, el de su "propiedad" de entrada en el ahí inhóspito. Lo curioso del vivir, sin embargo, consiste en la compulsiva negación de lo vital, en cierta apelación a la intemporalidad de la esencia. Y justo, para sobrevivir. La vida es, por tanto, condicionador ineludible; pero lo ónticamente genial del hombre consiste en un darle la vuelta, en cierto quiebro a la ineludible condición *desde sí misma*. Su cadena es su escala, su castigo es su recurso. Sobre dos concertadas corrientes va lográndose el existir: reconocer la menesterosidad no sólo ilumina, provoca en lo real cierta entrega generosa; y el complementario quiebro negador nos enriquece, en cuanto pone en marcha la ascensión. Importa en mucho recordarlo, sobre todo al sesgo de las actividades pedagógicas, ya que éstas revierten fecundamente sobre el vivir[38].

---

(38) Acaso aclare la tesis una somera referencia a la posición de Schiller en sus famosas cartas sobre *La Educación Estética del Hombre*. Subraya la dualidad del ser y del existir en el ente humano: "Sólo porque cambia, *existe*; sólo porque permanece inalterable es él quien existe". Ello implica dos exigencias: absoluta *realidad* y absoluta *formalidad*. Por la primera, trasforma en *mundo* cuanto sea *forma*; por la segunda, extirpa en sí cuanto sea mundo. En suma: "debe exteriorizar todo lo interno y dar forma a todo lo externo". Al cumplimiento de esta doble exigencia sirven dos *impulsos*: el impulso *sensible* parte de la existencia física del hombre y afirma las variaciones y cambios, es decir todo lo temporal; el impulso *formal*, en contra, parte de su existencia absoluta o modo de ser y afirma su persona frente a los cambios temporales. Se alzan así *leyes* contra simples casos; y por eso puede dominar lo formal. Pues bien: "El objeto del impulso sensible, expresado en un concepto universal, es

Pues de lo ejemplar se habla, procedamos mediante un ejemplo. Nada mejor al caso que una singular página de Frobenius –que me ha impresionado al leerla y cuya impresión conservo como un tesoro–. Aparece de inesperado modo, embuchada entre las reflexiones de su *Paideuma*. Confiesa en ella que de todos sus profesores universitarios, dos se le agolpaban en la memoria, justo en términos de contraste. Uno enseñaba filosofía kantiana; el otro –Heusler, de Basilea– carecía de especialización filosófica, no se apreciaba en él la enorme acometida erudita del kantiano. El saber del primero era asombroso: "penetraba en el espíritu del auditorio como un tren de mercancía pesadamente cargado". Pero algo aportaba también el no erudito. Para sugerirlo, recurre Frobenius a una imagen: súbitos relámpagos en nocturno paisaje de montaña. ¿Qué reliquia de ambos se guareció en su espíritu? "El resultado de los dos cursos fue, naturalmente, opuesto. De uno me llevé a casa un cuaderno lleno de

---

la *vida* en su más amplio sentido, concepto que significa todo ser material y toda presencia inmediata a los sentidos. El objeto del impulso formal, expresado en un concepto universal, es la *figura*..., concepto que comprende dentro de el todas las propiedades formales de las cosas y todas las referencias de las mismas a la facultad de pensar". Schiller obtiene así lo que llama "esquema universal" –*esquema* con resonancia kantiana– de la "*figura viva*". Pero Schiller, artista al fin, lo aplica y aprovecha en una interpretación estética de lo moral, que no importa a nuestros fines. Cuanto importaba subrayar es la doble raíz de su *figura viva*, la cual redúcese, en definitiva, al viejo *modelo vivo*. Y dentro de ella, la fuerza de esa raíz sensible, justo en cuanto requisito, forzosa vía de acceso (Cf., en dicha obra, las *cartas* XI a XV, de las cuales proceden las citas).

Como el lector entiende de suyo, no sólo el modelo vivo tiene los caracteres complementarios de la *figura viva*, sino que en toda vida humana se da este "esquema universal". Debe subrayarse, sin embargo, que dicho "esquema" no tiene contenido ni dotes *formales* previas. Cada *figura viva* se logra históricamente dentro de cada vivir, partiendo de la pura vitalidad precisamente. A mi juicio, es tal raíz sensible –en su más amplio sentido– la que sirve, no sólo de causa, sino también de potenciador. La afinidad en el sentir fecunda, precisamente, el pensar. A esta luz se entenderá mejor la idea manifestada en la siguiente carta de Séneca a Lucilio: "Te ayudará mas, sin embargo, la viva voz y la convivencia, que la palabra escrita. Es preciso que vengas tú en persona. Primero, porque los hombres creen más a los ojos que a los oídos; después, porque largo es el camino de los preceptos, corto y eficaz el de los ejemplos. No habría interpretado bien Cleantes a Zenón si se hubiera limitado a oírle: se mezcló a su vida, vio sus secretos y observó si vivía de acuerdo a su doctrina" (Séneca: *Cartas Morales*, carta VI). La ciencia sólo medra en clima intemporal y deshumanizado, pero el científico que trabaja en ella debe comenzar siéndolo desde la dimensión personal y humana del maestro, justo para iniciar y elevar los valores y esencias de su propia y creciente *figura viva*. No hay mejor justificación del docente, por cierto.

apuntes claros y ordenados". Del otro, aparentemente, nada concreto y útil. Sólo cierta tormenta espiritual al salir de sus clases, un "estado de ánimo elevadísimo, lleno de actividad creadora". Su juicio de aprendiz se resume correctamente cuando les define: aquél era "un coleccionista" de datos, "ordenaba el saber" y lo servía en bandeja; éste sólo venía a vivir en sus clases sus bregas espirituales y "entregaba lo vivido de modo palpitante". Pero todo juicio requiere tiempo, sólo vale por su solera. Y al cabo de los años, Frobenius rectifica, pues había olvidado casi todo su "precioso saber" kantiano y en cambio conservaba incólume la inquietud que Heusler supo producirle. Tan indeleble es su huella, que exclama: "sus efectos los sentiré hasta el final de mi vida". No se malentienda esta anécdota. Expuesta así –como de Frobenius nos viene–, podría pensarse, explicativamente, en cierto dramatismo de Heusler. Un buen maestro sería entonces un sabio doblado en actor. Confesemos que esta cualidad sirve mucho a la maestría. Ortega, quien la poseyó en alto grado, dramatizaba de tal modo los problemas, que sus "representaciones" tornábanse presencia viva. Erraría, sin embargo, quien se quedare en tal interpretar. La clave para entender el recuerdo de Frobenius –y al paso, la impresión que produce al lector– viene en coda y con estilo harto desvaído. Frobenius era ante todo un científico, no un literato, por mucho que se valga con frecuencia de habilidades estilísticas. En esta página, aunque sin relieve, parece darnos la clave cuando escribe: "el saber de por sí y la formación espiritual lograda por él, piérdese si no se utiliza a lo largo de la vida"(39). Subrayemos este condicional negativo. Analizándole se descubre lo que en verdad transmitía Heusler. No daba meros conocimientos *separados* de sí mismo, sin pálpito ni vigor, sino algo siempre en contacto con lo vital. Sus problemas arrancaban, podría decirse, del acucioso contorno y, tras la inmersión entrañable, a la vida volvían. Es que estaba en juego su propio dinamismo espiritual, y por eso lo imponía y contagiaba. Lo fecundo de su saber no provenía de lo sabido, brotaba desde su propia humanidad en vilo. El saber –en Heusler como en todo maestro– quédase en nada sin el pálpito humano.

---

(39) *Paideuma*, 1921. Cito por la versión castellana: *La cultura como ser viviente*, Parte II, cap. X. Sin alterar la significación, me he permitido algún arreglo expresivo.

Naturalmente, ello no excluye que puedan y deban ejercitar su quehacer otros tipos de educadores, pues la vida es compleja y también afloran en ella múltiples tipos de educandos. Whitehead, quien acaso haya remachado como nadie la dimensión vital de la enseñanza[(40)], viene a reconocerlo cuando distingue tres tipos fundamentales: *eruditos*, *descubridores* e *inventores*. No importa al caso precisarlo. Reconocida la multiplicidad de estilos, justifícase el recuerdo de Whitehead por su constante adelantar la humanidad del profesor. Jamás ha confundido la valía humana con las dotes investigadoras, por ejemplo. Incluso *protesta enérgicamente* contra la tendencia a tal *error*: "En toda Facultad, algunos de los más brillantes profesores no están entre los que publican. Su originalidad requiere, para expresarse, el intercambio directo con sus alumnos en forma de lecciones o de discusión personal. Esos hombres ejercen inmensa influencia". La ejercen, claro está, justo porque así generan y ponen en marcha la apetencia íntima del aprendiz, el factor esencialísimo que estamos considerando. Pero escuchemos sus propias palabras –que yo aconsejaría meditar de veras–: "En lo que insisto ahora es en que el progreso comienza desde dentro; el descubrimiento lo hacemos nosotros, la disciplina es autodisciplina y el fruto es resultado de nuestra propia iniciativa. El maestro tiene una doble función. Le corresponde despertar el entusiasmo por resonancia de su propia personalidad, y crear el ambiente a un conocimiento más amplio y a un propósito más firme"[(41)]. La tesis de Whitehead sobre la misión educacional es tan drástica como perspicaz. Contra lo inerte, alza la vívida inquietud. Para ello, despertar

---

(40) El propio Whitehead se resume así en la que llama su *idea central*: "Los estudiantes son seres vivientes, y el propósito de la educación es estimular y orientar su autodesenvolvimiento. Surge como corolario de esta premisa, que los maestros son también seres vivos con ideas vivientes". Es por eso que todas sus reflexiones educacionales sirven de "protesta contra los conocimientos muertos, vale decir contra las ideas inertes". El metro único de Whitehead es la vida: "Sólo hay una materia para la educación, y es la Vida en todas sus manifestaciones". Pero la vida, claro está, *vive*, está ahí, acechándonos a cada instante; lo muerto ya no cuenta, al menos en sí mismo. Por eso se atreve a sostener: "La única utilidad de un conocimiento del pasado, es la de equiparnos para el presente".

(41) Cf., respectivamente, los trabajos titulados *La Universidad y su función*, § III, y *Las Demandas Rítmicas de Libertad y de Disciplina*. Fueron recogidos por Whitehead en el libro, de 1929, *Los Fines de la Educación y Otros Ensayos*.

dormidos potenciando el pálpito cardial, y al paso crear las condiciones favorables a una vigilia permanente. Toda la inquietud del espíritu –ese algo indefinible a conquistar, pues no emana sin más de la vida biológica, de la conducta epimeteica– se elabora y crece por obra del hombre, está en sus manos. La antorcha de Prometeo se recibe del maestro, se corre luego en esfuerzo personal y, al fin, se entrega. A su luz, una palpitante comunión asegura la continuidad.

2.

EL SABER Y LA SABIDURIA

Pues hemos citado a Scheler y a Whitehead al analizar la *transmisión* del saber, utilicémosles nuevamente en el intento de poner al aire la entraña del *saber* mismo. Una vez más resultarán impagables sus auxilios. Comencemos por el segundo, según aconseja el orden apropiado a nuestros fines.

Whitehead adelanta, en estudio que citaremos, una observación digna de meditarse: "En las escuelas de la antigüedad, los filósofos aspiraban a impartir sabiduría; en los modernos colegios, nuestro propósito es más humilde: enseñar materias". Desde luego, históricamente tiene cierta justificación este cambio de rumbo. Ya se aprecia en los últimos siglos medievales, en los orígenes mismos de la Universidad, pues ésta tomó raíz, como institución, en cierto afán incontenible de especialismo, sobre todo por el hecho de que tornaba factible la promoción social. El joven burgués, en efecto, sensible a los apremios de la sociedad misma, medraba socialmente y era acreedor al respeto ajeno por experto. La ciencia, por su parte, brotó de similar afán de dominio, aunque orientado a la naturaleza, cuya estrategia supo definir Bacon con perfecta expresión: *Sólo se manda en ella obedeciéndola*. En ambos casos –afines, en el fondo–, prodúcese cierta salida del hombre hacia las cosas, cierto reconocer y respetar los ámbitos objetivos de actividad. Ya no importa tanto, desde este enfoque, el cultivo propio como el del comportamiento de lo externo. De ahí que la especialización se fuera imponiendo cada vez más. Y a tal punto nos domina hoy día, que debemos reconocerla como inevitable, pese a los esfuerzos por superarla. La posible y postulada *unidad del saber* ya no puede entenderse hoy por su *origen*, sino como sintético *resultado*. El especialismo –plausible o no– ha de proseguirse sin descanso y *frenéticamente* –cual diría Bergson–. Sin embargo, ¿no hay algo en la observación de Whitehead que nos deja pensativos? ¿Será

incompatible el rumbo histórico de nuestro tiempo con dicha primacía de lo humano? ¿No resultará, en el fondo, que todo conocimiento especializado deba asentarse, precisamente, sobre sabiduría? Y ¿qué es ésta, en definitiva? Al menos, ¿cómo la entiende Whitehead? Por lo pronto, en cuanto especialísimo ingrediente anexo al conocer: "Lo que anhelo grabar en ustedes es que, si bien el conocimiento es uno de los principales objetivos de la educación intelectual, existe otro ingrediente, más vago aunque mayor, que predomina en importancia. Los antiguos lo llamaban *sabiduría*". Poco después, precisa en modo implícito: no se entienda como mera yuxtaposición, pues prodúcese al sesgo de cierto fusionarse en lo íntimo. ¿Fusión total, indiscriminada? Sería erróneo interpretarlo así, pues Whitehead sigue distinguiendo Ante todo, esboza el nuevo ingrediente como *estilo*: "La sabiduría es la manera de poseer el conocimiento". Sin embargo, dicha modalidad del poseer no se queda en simple matizar de segundo grado. Muy al contrario, Whitehead la realza por completo sobre el mero conocimiento. Concierne –nos asegura– a la selección, manejo y empleo de lo conocido. La sabiduría, por tanto, es *previa*; además, descúbrese en su ejercitarse cierto ámbito de libertad espiritual. La sabiduría manda sobre el conocer. Escuchemos sus propias palabras: "Ese dominio del conocimiento, que constituye la sabiduría, es la más íntima libertad que se pueda gozar. Los antiguos comprendieron claramente –más claramente que nosotros– la necesidad de dominar los conocimientos por medio de la sabiduría". Como de suyo se advierte, no por ello se confundirá con la libertad. Libre, sólo lo será de veras el sujeto, el hombre que goce de la sabiduría –y no ésta–, si bien por ella se libera. La libertad es producto del saber, aunque al paso sea su mentora. Ciertamente, Whitehead no perfila en modo explícito y con mayor claridad su idea, pero bien se adivina que la sabiduría a la cual apunta adéntrase de tal modo por el sujeto que se compenetra, se connaturaliza con él. El sujeto es libertad adquirida. No libertad plena y sin trabas, claro está. Si en cuanto sabio o sabedor deviene libre, como conocedor debe mantenerse rígidamente disciplinado. Esta doble faz del sujeto constituye, por cierto, el tema básico en el estudio que aprovechamos: "El único camino hacia la sabiduría es la libertad en presencia del cono-

cimiento. Pero la única senda hacia el conocimiento es la disciplina en la adquisición de hechos ordenados. Libertad y disciplina, ambas son esenciales en la educación"[(42)]. Destaquemos la paradoja. De un lado, la sabiduría es *adquisición*, constitúyese precisamente en cuanto producto, como resultado en el manejo de conocimientos; de otro, fúndese en tan estrecha manera con nuestro propio perfil subjetivo, que de él mismo mana y por sí misma. Dicho con máxima tensión: la *tenemos* y la *somos*; es *nuestra* como *objeto* "y" como *sujeto*. Con este entrecomillar la conjuntiva destaco la peculiarísima dualidad de la sabiduría: no es que sea subjetiva unas veces, otras objetiva, sino riguroso "producto lógico", pues goza ambos aspectos de consuno, en conjunta unidad y al mismo tiempo. Con esto, claro está, agudízase la paradoja, deviene auténtica aporía. ¿Cómo hallar salida o solución, cómo resolverla?

Siempre, en el ámbito de lo humano, para comprender de veras conviene rastrear hasta el origen. Ya sabía Aristóteles que los conocimientos sólo se nos iluminan al verlos nacer. No será tarea fácil, desde luego, pues múltiples hilos se cruzan en la trama y no todos resultan visibles. No obstante, de algo nos servirá el intentarlo. Inevitablemente, tal pesquisa de lo originario nos lleva a Grecia, pues a ésta se debe la hazaña sin par del reconocimiento humano del espíritu –según afirmara Hegel–. Y se ha repetido de mil modos esta observación innegable: entre los griegos se dan los primeros sabios[(43)]. Por si fuera poco, ya parece lugar común el del exarcebado intelectualismo de este pueblo. *La virtud es ciencia*, se atrevió a sostener Sócrates abriendo paso a una ética intelectualista que culmina en la sabiduría como virtud suprema. No nos dejemos engañar, sin embargo. André Lothe, pintor y crítico,

(42) Cf. *Las Demandas Rítmicas de Libertad y de Disciplina*, trabajo tercero del volumen ya citado, sobre *Los Fines de la Educación*.

(43) Recuerdo, por ejemplo, este juicio de San Pablo en una de las *Epístolas a los Corintios*: "Los judíos piden milagros, los griegos buscan sabiduría". Algo muy semejante afirma Joubert: "Los griegos decían el *sabio* y los hebreos dicen el *justo*". Nietzsche repite el apotegma, en su famoso estudio sobre *El Nacimiento de la Filosofía en la Época de la Tragedia Griega*: "Otros pueblos tienen *santos*; los griegos tienen *sabios*". Más de una vez encontré igual enfoque en otros autores, que ahora no podría precisar. No se extrañe tal coincidir, pues de por sí nos viene para perfilar concisamente la diferencia de actitud espiritual entre ambos pueblos.

supo ver y decir que las ideas comienzan en la mano. Pese al *granum cum salis* que sazona tal tesis, en el fondo parece exacta y muy aguda. Todo le viene al hombre desde las cosas y al más vulgar sesgo de su encontrarse con ellas. El intelectualismo griego fue secuela a un descubrimiento harto humilde y concreto, que luego hubo de asimilar y superar trabajosamente. Y comenzó, por cierto, contemplando la habilidad manual del artesano. En las eruditas notas de Gauthier y Jolif a la *Etica Nicomaquea* de Aristóteles, aparece bien clara esta génesis de la *sophía*. No era vieja palabra. Introdúcese hacia la segunda mitad del siglo V, en Herodoto por ejemplo. Carecía entonces del sentido técnico apreciable en las reflexiones de los sofistas, de Sócrates y sus discípulos. Inicialmente se vinculaba con ciertos hombres sobresalientes en sus quehaceres; o sea que no comenzó llamando la atención griega la *sophía* misma, sino el *sophós*, el hombre con tal cualidad. Y éste era sólo el hábil trabajador manual, el artesano excelente, el maestro en su oficio. La *maestría*, la *sophía*, será concepto obtenido por sucesivas abstracciones. Y no se olvide lo esencial: la excelencia en el quehacer corresponde –dicho con máxima generalidad–, al humilde trato con las cosas. Estas, claro está, son múltiples, del más diverso rango. Sin embargo, hay entre ellas algunas de evidente nobleza. Por ejemplo, las obras de arte, tan superiores a los simples productos del oficio. Y los artistas, desde luego, sentían con orgullo esa superioridad. Recordemos la anécdota de Apeles y el zapatero, que relata Plinio: ante las críticas a la hechura de una sandalia, exclamó desdeñosamente el pintor: *Zapatero, a tus zapatos*. La sandalia pintada no es idéntica a la sandalia real ni aspira a serlo. Algo del pintor entra en ella. Adviértese así que la maestría del artista implica una primera extensión a la del humilde artesano, aunque no trascienda del todo el ámbito común. Ambos son *tecnitas*, y la *técne* –según definiera Aristóteles– caracterízase por su separar el producto buscado (el *télos*) de la actividad misma para lograrlo. El quehacer del artista es creador, *poiético*, y eso es todo. Pero he aquí que muy pronto surgirá una extensión auténtica en la maestría. ¿No hay cierta técnica en el quehacer político? Desde luego, no supone ya un simple manejar cosas, por sublimado que fuere, sino un astuto dominio sobre el hombre; su

objeto excede lo cósico, pues enfoca conductas. Prodúcese cierta aproximación a otro concepto básico, el de *práxis*. La *práxis* –dice Aristóteles– tiene *télos* inmanente a la actividad. Obra y quehacer se confunden, por tanto; son uno y lo mismo en la llamada conducta. La *sophía* del *tecnita* deviene así arte más centrado en lo humano, al menos en las especiales relaciones del hombre en cuanto ciudadano. No se trata aún, claro está, de la conducta moral o práctica –la cual sitúa al hombre en personal relación con sus prójimos–, sino del privilegiado, externo conducirse, cuya relación muestra carácter genérico y de mando. Aunque el político practique un obrar, cierta *práxis*, su actividad planea por encima de los individuos, e incluso separa –cual en la *técne*– el producto –la norma o mandato legal– del quehacer correspondiente. Por este separar, sus decisiones cobran cuerpo, consistencia cósica, al punto de permanecer ahí, imponiéndose tras su muerte. La maestría del político dóblase –por esas mismas conexiones con la *práxis*– en prudencia o *phrónesis* y en *sophía* previsora. Y naturalmente –según sucede en todo lo humano–, con el doble sentido de lo ético: junto al arte virtuoso cabe el *artificio* engañador, la *astucia* en el proceder. Tal dualidad ética se exacerba con mayor libertad en la política. En cualquier caso, esta *sophía* añade una nota esencial: no sólo pasa por el hombre, sino que retorna a lo humano. Obsérvese, sin embargo, que coinciden en cuanto *saber hacer*. Trátase de un quehacer *activo* –si se me permite la redundancia–, justo por realizarse con claridad intelectiva; y además, en cuanto natural secuela al *modo de ser*. Escuchemos a Gauthier y a Jolif, cuando resumen: "La *sophía* ha sido siempre para los griegos un conocimiento, incluso cuando era arte o sabiduría política. El maestro-artesano o el artista son quienes *saben* a fondo su oficio o arte, el sabio hombre de Estado es quien *sabe* conducir a los hombres. Sólo que el conocimiento así reclamado al *sophós* permaneció siendo durante largo tiempo un conocimiento por connaturalidad: no se enseñaba, era don innato que sólo podía perfeccionar la experiencia"[(44)]. Hasta los sofistas no comen-

(44) Cf. *L'Ethique à Nicomaque*, Introducción, traducción y comentario por René Antoine Gauthier, O. P., y Jean Yves Jolif, O. P. Lovaina y París, 1958. Las observaciones correspondientes figuran en el volumen segundo de los *Comentarios*, página 484 y ss.

zará a hablarse de una comunicación del saber, de su enseñanza. Sócrates afirmará, incluso, la enseñanza de la *areté* o virtud, en cuanto es ciencia (*epistéme*). Una profunda revolución espiritual se abría paso impetuosamente. De hecho, el cambio político sobrevenido entonces sólo fue una de sus expresiones, acaso la más superficial. Por lo mismo, puede atisbarse al través de su forma –más apreciable y tangible–. Así lo hace, por cierto, Jaeger. Observa que la democracia lucha contra el innatismo aristocrático. La antigua *areté* era *propia*, se gozaba con el *modo de ser*, aunque admitiere –e incluso precisare– constante ejercicio para su perfeccionamiento. De ahí que la antigua *paideia* se basara en tal *áscesis* de lo innato. Pero si la aristocracia siempre peralta su *ser*, la democracia acentúa, por contra, el *adquirir*. Igual esquema se cumplirá en los tiempos que corren por el final del medioevo y la modernidad: el hidalgo se siente *hijo-de-algo*, heredero, todo lo tiene sin más que nacer; el burgués, al contrario, sábese *hijo de sus obras*, todo lo adquiere mediante propio esfuerzo. La nueva *areté* de la democracia griega se adquiere, se aprende; por tanto, la nueva *paideia* se autoafirma como educadora, pretende entregar –hábil y generosa– cuanto falte en principio. Con la democracia niégase, pues, la connaturalidad y se afirma, en cambio, la enseñanza, la adquisición de excelencias por el individuo. De ahí los *sofistas*, maestros en *sophía*. El saber intelectualizado o conocimiento se fortifica. Sólo que permanece siendo discursivo –un relacionar e inferir paso a paso–. Podemos subrayar que tiende a autosuficiencia, deja de reducirse al practicismo de todo hacer, pues tórnase insaciable la *adquisición* "democrática". Ya no será un *saber-para-el-hacer*, sino –al menos, en ciertos límites– un *saber-por-el-saber*. Dicho de otro modo: no la sabiduría *de* algo y *para* algo, sino la sabiduría *en sí*. En lugar de ligarse cognitivamente con las cosas, se liga en modo directo con el conocimiento, es decir con lo conocido (de las cosas). La sabiduría no pierde por ello contacto con las circunstancias, con cuanto esté ahí, en el mundo en torno. Importa comprender este matiz, pues reaccionará contra dicho pie en tierra un aristócrata que vive en plena democracia, Platón, y su garra poderosa llega hasta nuestros días. Platón admite cierto saber enseñado y aprendido, que se adquiere en discurso,

paso a paso; pero lo califica despectivamente como *dóxa*, es decir mera *opinión* sin fundamento auténtico, simple charla de "gentes curiosas". Para él, sólo hay un saber verdadero, la sabiduría misma, la cual entrégase de golpe, en pura visión, cual los colores. Y únicamente la goza el filósofo, o sea el gobernante. En lugar de *sophía*, la llama *phrónesis* –en parte por distinguirla del saber mentado por los sofistas, en parte por justificar la misión política del filósofo–. Esta confusión en los términos, ligada a la conceptual, proviene de Heráclito. Platón desconocía aún el riguroso distinguir que aparecerá en el libro VI de la *Etica Nicomaquea*, donde la *phrónesis* se define como "hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre", y la *sophía* como "ciencia e intuición" que trasciende "las conclusiones derivadas de los principios", pues contempla "los principios mismos". Aquélla es de lo humano; ésta, de lo divino. Parece innegable que Platón pensaba más en *saberes de esencias* que en *prudentes conductas*. Su *phrónesis* era, de hecho, *sophía*, *–sapientia*, como se dirá más tarde–. Y no la entendió a estilo "democrático", cual proceso discursivo, de trabajoso adquirir, sino en limpia aprehensión inmediata de lo universal y perfecto, pues entregaba lo *eidético* de golpe y con el placer sublimado de la visión, que es su secuela. Esto será, precisamente, lo nuevo frente al saber sofístico: realza la inmediata *contemplación*, perfila un saber como *theoría* o visión, en cuyo darse no se relacionan cosas desprovistas de fundamento real, se está en presencia de la realidad absoluta, ella en persona. En cambio, el hombre calificado de "curioso" se complace sólo en bellezas perecederas, aparentes, relativas, justo porque "su alma es incapaz de elevarse a la esencia de la belleza". Sólo el filósofo será auténtico "visionario", pues logra ver, contemplar, nada menos que el verdadero e imperecedero Ser, las Ideas ejemplares. A diferencia del común, no se deja engañar por las sombras de la Caverna. Tal visión –como de suyo brilla– no se compra ni se vende –a estilo del aprendizaje democrático–; tampoco se adquiere por propio esfuerzo solamente y a todo lo largo del vivir. El filósofo viene al mundo con ella, en cierto modo; le pertenece en modo innato, por razón de su propio ser, aunque sin duda deberá desarrollarla mediante ejercicio. Por eso vuelca en el

filósofo todas las excelencias: "dotado de memoria, de perfección, de grandeza de alma, de afabilidad; amigo y aliado de la verdad, de la justicia, de la fortaleza, de la templanza"[45]. Retorna así a la afirmación de la *aristeía*, es decir la excelencia o superioridad innata. El filósofo nace, no se hace. Contra el "democratismo" igualitario, degrada la adquisición. Tal "retorno" no es flor de un día. Todo el racionalismo –de ahí la mentada garra platónica– jugará la misma apertura, pese a sus variantes. Si se me permite un paralelo osado, yo diría que Descartes –el Sócrates moderno– adelanta el *ingenio* como método racional, pero justo desde la humana *bona mens* –universal e innata–; Malebranche –cual Platón– reacciona teocéntricamente, parte de la "religatio", postula el carácter divino de la razón universal, hace del conocer una *visión en Dios*; y Kant –émulo de Aristóteles– baja a tierra las Ideas divinas, sitúa lo inteligible –como buen hijo de la Ilustración– en una *razón pura* universal, ínsita a lo humano por los pliegues mismos de la conciencia lógica.

El lector debe perdonarme este largo *excursus*, sobre todo por intercalarlo en reflexión pedagógica, en apariencia tan ajena al filosofar. Sin embargo, no es cuestión de capricho. Teníamos planteado un grave problema: ¿sabiduría o enseñanza de materias? Vimos que Whitehead, realzándola sobre el conocimiento, adelantaba la *sabiduría antigua*. Pero bien se entiende que, de no precisar debidamente y sin mácula lo significado por dicho término, el resto desvaneceríase en el aire. Whitehead, por desgracia, es bastante parco en sus aclaraciones. No podemos reprochárselo. Lo que en rigor haya sido la sabiduría antigua, siempre ha resultado y resulta aún muy oscuro, acaso permanezca definitivamente en el misterio. Mucho se ha escrito al caso con resultado inútil. Juzgo, sin embargo, que mi ineludible deber de comentador me aconseja intentarlo. El anterior sondeo para clarificar una línea evolutiva entre las eruditas anotaciones de Gauthier y Jolif, ya pretendía de por sí cierto acercamiento entre el lector y los hechos mismos, para que sienta y palpe el oscuro alentar en la búsqueda griega. Pues sólo partiendo de

(45) Cf. *La República*, libros V y VI, a los cuales corresponden las citas.

ese contacto podrá perfilarse, en lo posible, con rigor conceptual. Los conceptos, como el gigante Anteo, pierden vigor e inteligibilidad sin un repetido pie en tierra. En tierra estamos, el lector y yo, preparados al salto. Preguntémonos, pues, con toda decisión: ¿qué se esconde tras ese *alentar* del griego?

Los datos pertinentes se matizan en múltiples particularidades, pero nuestra tarea ha de consistir en buscar al socaire de ellos la raíz común. Ya no importa que la *sophía* se descubriera como habilidad manual, fuera luego artística, práctica, teórica o contemplativa. Tampoco interesa demasiado la polémica de fondo: ¿innata capacidad o adquisición personal?; aunque, desde luego, bien nos haya servido para abrirnos los ojos. De otra parte, pues tratamos de comprender a partir de nuestros propios problemas y a beneficio nuestro, también debemos autoponernos bajo análisis. Confesemos, a este respecto, que hoy se confunde excesivamente la sabiduría con el mero conocimiento: suele entenderse en cuanto saldo de nuestras adquisiciones cognitivas, incluso como acopio erudito. Si así fuere en efecto, tendríamos que definir la sabiduría con criterio aritmético, cual suma resultante. Esto, claro está, repugna a nuestra experiencia. Pero tampoco se puede afirmar que poseamos la sabiduría en modo intrínseco, es decir de por sí y como algo propio e interno, en cuanto requisito esencial de nuestro ser. La sabiduría no se posee como –hasta cierto punto– el talento o la inteligencia, por mucho que se relacione con estas dotes. No se goza sin más, es preciso trabajarla. Queda el hecho, no obstante, de que ciertos hombres sobresalen en ella, mientras la mayoría, por grande que fuere el esfuerzo adquisitivo, obtienen pobres resultados. Algo hay, pues, en la sabiduría, de exclusivo, de asentado en cierto privilegio, por cuanto sólo se da a quien pueda. Estos distingos nos hacen recordar la persistente característica de lo humano, su curioso vaivén entre extremos, aunque siempre quedándose en el camino. Y entonces comprendemos que al polarizar la cuestión se falsea previamente la respuesta. Evitemos, por tanto, todo dogmatismo, toda intensificación en un solo orientarse. Ni la sabiduría constituye un don puro y perfecto, ni cabe conseguirla por compra, mediante estricto adquirir. En el fondo, ya lo adivinaban los

griegos. La mismísima aristocracia –qué sólo concedía *areté* al noble, al descendiente de sangre divina, y justo en cuanto capacidad de clase [46], comprendió siempre la necesidad de una *paideia* asentada en ejemplos míticos y buscando el pregnante vigor del modelo vivo. Y la democracia, por su parte, aunque realzó la *diké* como igualdad para todos los ciudadanos, aunque afirmaba la educación como un entregar o transmitir, no deja de poner en la base, justo de condición última, el concepto *physis* (*natura*), entendido como lo estable y permanente en el modo humano de ser. Sin la intrínseca *naturalidad* del hombre, la educación sería imposible. Cierto es que modifica el viejo concepto de *physis* –el de la *natura física* si se me permite la redundancia– en modo bastante grave. Para compaginar el fundamento a la apetencia, ya declaraban los sofistas que el enseñar genera una *héxis* (*habitus*), es decir una *physis* segunda. Como traduce nuestro Juan Ruiz –un burgués, no se olvide–, "la costumbre es otra natura". Pero, escuchemos a Jaeger: "Se ha llegado al convencimiento de que la naturaleza (*physis*) es el fundamento de toda posible educación. La obra educadora se realiza mediante enseñanza (*mathésis*), adoctrinamiento (*didascalía*) y ejercicio (*áscesis*), que hacen de lo enseñado una segunda naturaleza"[47]. Bien se ve, por tanto, que estas encontradas corrientes nos arrastran al mismo cruce. Desde cierta idoneidad para algo –sea un hacer zapatos o un idear sistemas– será preciso alcanzar determinada *maestría*, la cual géstase mediante ejercicio, desde luego, pero también al compás del esfuerzo superador, para refluir –potenciada– en posteriores actividades. Y obsérvese que lo así forjado por nosotros desde la relación con las cosas, ya no afecta a las cosas mismas, sino al espíritu que se las encara. Justo por ello, la maestría resulta independiente de las cosas, y en consecuencia puede anteponerse

---

(46) Advierte Jaeger que *areté* tiene igual raíz que *áristos*, y sostiene que significaba *capacidad*. Llega a escribir: "El vigor y la salud son *areté* del cuerpo. Sagacidad y penetración, *areté* del espíritu". Desde luego, tal capacidad siempre era *de algo* y *para algo*, no sólo *de alguien*. Recuerda a Homero: "la *areté* del caballo". Y a Platón: "la *areté* del ojo". Aclaremos por nuestra cuenta que tal capacidad equivalía, en Platón, al *érgon* propio de las cosas, producía el obrar que a cada una corresponde, su función propia. Por eso dice que el *érgon* del ojo es ver, el del oído es oír.

(47) Jaeger: *Paideia*, libro 11, capítulo: *Los Sofistas*, § titulado: *El origen de la pedagogía.*

a toda nueva relación con ellas. Si de algo ha servido nuestro *excursus*, su lección será –reconozcámoslo –la de este *primado* de la sabiduría sobre la actividad, y ello incluso en el caso del conocer. Entendiendo tal término en su justo sentido, claro está. En efecto, *primado*, del latín *primatus*, significa, según la Academia, “grado, superioridad o ventaja que una cosa tiene respecto de otra de su especie”. Ningún primado apunta a absolutos principios, sino a prioridades relativas en un campo homogéneo. Queda así resuelto –al menos a mi entender– el clásico problema, el del origen de la sabiduría. Mantenido en su esquema polar, nos desviaba de la auténtica cuestión, la referente a su esencia. Pero el reducirlo a su justo medio nos ha servido de enorme ayuda. Ahora resplandece la sabiduría como *un independizarse de la actividad misma*, *que retorna*, *en primado*, *sobre ésta*. Forzosamente, sobre ambas notas deberá proceder nuestro análisis.

¿Qué será lo así realzado? A ejemplo de Aristóteles, no puedo menos de recordar –con ciertas libertades– sus metáforas de la luz y la mano. Declara en *De Anima* que el color quedaríase en lo oscuro sin el socorro de la luz. Este convierte en acto su potencia en lo oscuro. Pues bien: la mente –añade– es como luz que actualiza lo aprehendido; sin ella, nada sería visible. Obsérvese que lo visible es algo de por sí, que la luz mental actualiza solamente. Tenemos dos correlatos, a manera del ver y lo visto: el sujeto y el objeto. No hay visión ni toma de conciencia sin ambos, de consuno. Los objetos son múltiples, la mente una y la misma. ¿Implica esto, sin embargo, que la mente sea *dote*, es decir, algo poseído sin más, de una vez por todas y en modo inmutable? Confesemos que el descubrimiento de la *intemporalidad* –clave del espíritu heleno–, en mucho llevaba a subsumirlo todo bajo esta categoría o modo de aprehensión. Para el griego, la mente no deviene, *es lo que ya era* –cual la *ousía*, la *substantia* que dirán los latinos–; planea en lo intemporal. Pero la esencia contemplada no permite concluir sin más que la mente sea imperturbable, que su luz sea idéntica, siempre una y la misma. No creo que Aristóteles –aunque meteco y biólogo cual su padre– lo barruntara. Supo, al menos, situar la mente en otra orientación que la platónica. En lugar de encararla a las esencias en sí, *separadas*, la pone en estre-

cha relación con la realidad de las cosas. Bajó las Ideas a tierra –podría decirse–, y justo por ello la mente trabaja aquí, entre lo mutable. Aproximándose a otra proposición aristotélica, dice muy bien Zubiri que el "pensar certero e infalible" de la mente "es una especie de "sentido de la realidad" que, como fino pálpito, pone al hombre en contacto con lo íntimo de las cosas". Obsérvese que tal palpar busca algo escondido en ellas. La visión platónica recibía de golpe la plena esencia intemporal; ese *fino pálpito* aristotélico no ve directamente, sólo adivina tras lo aparencial. Añade Zubiri: "Aristóteles lo comparaba, por esto, a una mano. La mano es el instrumento de los instrumentos, puesto que todo instrumento lo es por ser *manejable*"(48). La luz mental ilumina, mas no directamente: palpa, en rigor. Se interponen ciertos *instrumentos* al instrumento mental, a la mano misma. ¿Quién los maneja? En Aristóteles no hay respuesta decisiva a esta cuestión, de hecho ni planteada, aunque la oscura tesis del *nous poieticós* o intelecto agente acaso podría ser una respuesta. Pero aquí sólo interesa nuestra libertad meditadora. Mi mano es una y la misma cuando escribe, teclea o engrapa las cuartillas. Pero ha aprendido a escribir, teclear y engrapar. La mano del aprendiz, una y la misma que años después, cuando sea maestro, no es idéntica en maestría. La mano del cirujano, hábil de por sí, requiere *hacerse*. Tiene *vida* la del escultor, es torpe la del labriego. La mano es y no es, deviene desde su quehacer a su ser –siempre dentro de ciertos límites de idoneidad natural–. Algo así sucede a la mente, aunque ahora sea mayor el margen de posibilidades. La mano –carnal organismo– aprende, sabe. La mente resúmese casi por completo en la habilidad de su saber. Se encarna en inteligencia, memoria, sentimientos, voluntad –en suma, en todo su instrumental psíquico–. Pero ella misma está más allá de la psique, pertenece a la dimensión espiritual del hombre. Y ésta le atraviesa de arriba abajo, llega hasta su mano. Tras la habilidad manual, tras la agudeza psíquica, la mente sabe cómo proceder y para ello va tesaurizando experiencias. Tal saber no será, desde luego, consciente de sí mismo, pero bien se ejerce en el preciso instante. Si se prefiere otro giro, no funciona

(48) Zubiri: *Sócrates y la Sabiduría Griega*, cap. II. Apud: *Naturaleza, Historia, Dios.*

como recuerdo, sólo como reminiscencia –un recuerdo imperfecto, sin el reconocerse en cuanto tal–. Una frase vulgar, acaso del refranero, subraya muy bien la radical ignorancia: *quien no sabe*, *es como quien no ve*. Cuando se vive una experiencia nueva siéntese dicha ceguera, avanzamos a tientas, esperando el tropiezo. Pero, obsérvese que las experiencias realmente nuevas van disminuyendo en el curso de la vida por doble razón. No todo le resulta completamente nuevo al hombre experimentado. Aunque no posea la luz del experto en determinadas cuestiones, sabe iluminar a su modo y con eficacia suficiente la cuestión. La luz de ayer sirve a la oscuridad de hoy, la de un lugar luce en otro. Es la experiencia virtual, el saber aplicado que vive en la mano ejercitada, que llena de claridad la mente alerta. La dos notas realzadas anteriormente –el separarse la sabiduría de la actividad, y su función reversible– aparecen ahora como luz tesaurizada. La sabiduría resulta así un *fiat lux*, aunque no de golpe, sino en continuado, creciente iluminar. Compruébase, entonces, que no es simple *saber hacer* –entendiendo este segundo término en toda su generalidad–, sino algo más sutil y complicado: un previo *saber lo que se hace*. No consciente por fuerza –repito–, aunque sí actuante, presente. Cuando en este meditar sobre la sabiduría llegué a esta precisión, no *recordaba*, pero sí tenía la *reminiscencia* debida al caso. Y así, mi sabiduría –todos tenemos alguna, dicho sea al epimeteico cazador de gazapos– me inclinó a sospechar que algo había al caso en Zubiri. Casi de primeras –*guiado* en mi buscar– lo hallé, en efecto. Refiérese Zubiri al enriquecimiento mundano de los griegos, por el cual aparecen saberes múltiples, aunque modestos, que serán sin embargo factor decisivo al progreso intelectual. "A estos saberes especiales –aclara– se les llamó *tékhnai*; nosotros los traduciríamos por *técnicas*. Pero los griegos entendían el vocablo en un sentido completamente distinto. Para nosotros, técnica es un hacer. Para el griego es un *saber* hacer. El concepto de *tékhnê* pertenece al orden del saber"(49). Este "*saber*-hacer" no se queda en los límites de la actividad, es *saber* ante todo. Dicho ya en términos anteriores, un *saber lo que se hace*. Obsérvese bien lo encerrado

(49) Cf. el citado estudio sobre *Sócrates y la Sabiduría Griega*, cap. III, § 3.

en esta expresión. Aquí el *saber* no es el del mismísimo *hacer*, cual si fuere conciencia de éste. Trátase de algo más eficiente, de un saber *separado* en cuanto *sabido previamente*, *anterior* a la actividad donde se aplica. La máquina de una fábrica automatizada *hace* a la perfección su producto, carece de "*saber*-hacer"; y no sólo en cuanto conciencia de sus actos, sino en cuanto estricto saber previo. En ciertas actividades, el hombre procede cual dicha máquina, claro es; pero de innumerables maneras la supera. Cabe distinguir al caso tres niveles, que Aristóteles nos ayudará a perfilar. En el libro VIII de la *Metafísica* (1047 b), afirma: "De todas las potencias, unas son innatas, como los sentidos; otras provienen del hábito, como la habilidad para tocar la flauta; otras son adquiridas por estudio, por ejemplo las facultades artísticas. Es necesario, pues, que haya un ejercicio anterior para las potencias que provienen del hábito y del razonamiento, mientras que aquellas que son de otra especie e implican pasividad, no exigen este ejercicio". Como de suyo se advierte, el ejercicio es condición al actualizarse de las potencias. Las hay, no obstante, de dos clases, y ello sugiere dos tipos de ejercicio. En una –la del flautista–, lo habituado no se separa del hacer; en la otra impónese la separación. El flautista *sabe lo que hace* en cuanto conciencia de su hacer y en cuanto juicio sobre su maestría. Puede añadirse, incluso, que previamente a la melodía ejercitada *sabe lo que hace* respecto a cada nota elemental. De todos modos, siempre le aparece fundido con la actividad su saber de ésta. Pero la potencia que es *estudio* y *razonamiento* introduce una dualidad fundamental, pues el *saber lo que se hace* alcanza una especialísima preeminencia. Está ahí, en la conciencia, *antes* que la acción misma, radicalmente *separado*. Con todo, no deja de ser un estricto *saber*, por tanto un gozar el saber *de algo*. Todo saber, aunque separado de su aplicarse, permanece ligado sutilmente a las cosas de origen. Por eso se aplica a ellas con la velocidad del ave de presa al avizorar su víctima. Hasta aquí, por tanto, el mero *saber*, que no la *sabiduría*. Esta implica un nuevo paso atrás, una nueva abstracción respecto al mundo, con la consiguiente libertad, de la cual carece el *tecnita*. Este aplica el saber por recuerdo. En la reminiscencia ya hay cierta vislumbre –de algo interiorizado– que guía y substituye al inmediato dispararse del

recordar. Cabe, sin embargo –y deseo peraltarlo con todo vigor– otro adentramiento o incorporación más libre y fecundo, cuando lo separado se acendra al punto de perder todo *contenido* real y ha roto por completo el último ligamen con las cosas; entonces deviene –en pura forma– estricto instrumental, *útil-para* en sentido universalísimo, pues ninguna previa finalidad le especifica. En tal *región* la mente es libre de veras. Un ejemplo banal: puedo cortar las páginas del libro nuevo con plegadera, navaja, cartulina, incluso con un dedo; ya se ve que sólo la plegadera cumple en tal caso su finalidad. Pues bien: algo semejante se produce en la asimilación plena llamada *sabiduría*. Es como la mano, útil para todo. Se aplica en la ocasión sin que resorte alguno la dispare en cuanto finalidad propia. No se desencadena automáticamente, se *aplica* –dicho con todo rigor, pues se *pliega a*, se adapta a lo ajeno–. De ahí que se actualice, no a impulso del recuerdo, sino al sesgo de la inteligencia –de *inter* y *lego*, discernir entre– . Esta dispone relaciones como un *entre-coger* o *escoger*. No obedece a ciegas, dispone de mando en su libertad, decide. El tesaurizado instrumental de puras formalidades –y esto es, en definitiva, la sabiduría– permanece ahí, en los desvanes de la mente, apto a todo y a nada. Es despensa, almacén, tesoro de puras posibilidades. En veces, cuando el caso apremia, *parece* presta a intervenir espontáneamente, cual la luz actualizadora del color. De hecho, si así fuere, más bien consistiría en saber que en sabiduría. Esta siempre *complica un proceso mental de aplicabilidad*, desde el cual se analiza y compara, se fijan condiciones y se disponen libertades. Tan consustancializada está con el sujeto mismo, que en rigor es la encarnación de éste. El sabio del *saber* –el erudito– *tiene* un tesoro; el sabio de la *sabiduría* –falta, en verdad, la apelación exacta, aunque algo se vislumbre tras la voz *filósofo*– es justamente el tesoro mismo. La sabiduría está *detrás del saber*, afincada en el sujeto, no a mano. Lo sabido será instrumental de segundo grado, instrumento de instrumentos mentales. La sabiduría –dicho en plata– *es espíritu forjado por el hombre desde las cosas* y en base a la peculiar capacidad previa del forjador. Es nuestro privilegio humano, mediante el cual agudiza en maravilloso sesgo su toma de contacto con lo real. Pero en modo alguno debe confundirse por completo con el hombre mismo,

puesto que éste la forja en sus entrañas. El hombre de la sabiduría, también conoce, aprehende algo del ahí; ella, la sabiduría lograda en nosotros, no sabe –no conoce– , sino que *tras-sabe*. Sin embargo, ni por su origen ni función se aleja *definitivamente de las cosas*; necesita los saberes, la inteligencia y todo el resto del instrumental humano. Como el valor, sólo aparece en la encarnación de los *bienes*.

Así iluminada, pongamos ahora las sombras que destaquen su volumen. Quiero decir: reconozcamos sus ocultaciones, precisemos lo que la sabiduría *no es*. Justo porque la sabiduría resulta presta a todo y a nada, el hombre, intuyéndolo vagamente, la ha sobrestimado en cuanto posesión del secreto último. Si recordamos los atisbos griegos, hemos de conceder que esta interpretación, *la sabiduría como misterio*, pone en marcha una involución gravísima, en cuanto retorna con ella a formas primitivas de humanidad, en las cuales para nada cuenta la razón, la fría aquilatadora de las cosas y sucesos. Como es de suyo comprensible, las religiones ayudan sin sospecharlo ni quererlo dicho desviarse, pues el sentimiento religioso apunta al misterio último, sigue la vía de la fe, repugna cualquier indagación racional dentro de su ámbito –el de la Verdad con mayúscula–. Escuchemos a San Agustín, en su obra *Contra Académicos*. Comienza afirmando: *Sapientia est via recta*, *quae ad veritatem ducat*. Este recto camino que lleva a la verdad, sin duda es válido en el campo de los saberes y verdades a escala humana. Incluso me complace recordar que San Agustín tiende a trasponer la sabiduría sobre los saberes, y así éstos no provienen de simple recepción, pues se alzan en la actividad del aprendiz. En su obra *De Magistro*, capítulo XIV, ha escrito estas palabras, que bien pudieran figurar en la pared capital de las aulas: "Cuando los maestros han explicado todas las ciencias que profesan enseñar..., los llamados discípulos consideran en sí mismos si es verdad cuanto se les dijo, contemplan según sus capacidades esa verdad interior. Es entonces cuando aprenden". No obstante, la *verdad interior* de San Agustín, la *veritas* por él sentida básicamente, lleva en su seno la pretensión de hermanarse a la Verdad más alta y plena. El propio santo lo precisa así. Pues "la sabiduría es ciencia de las cosas humanas y divinas", extenderá la felicidad desde este mundo al otro; el sabio, en efecto, "aparta

su mente de lo corpóreo", "arrójase en sí mismo y en Dios", y por tal vía alcanzará "la divina beatitud tras haber gozado antes la humana"[(50)]. Olvídase a este sesgo que la sabiduría sólo del saber viene y al saber va, limítase a funcionar como escalpelo a la disección de la inmanencia, no busca felicidad alguna, ni terrena ni celestial. Desde luego, ya había base histórica a tal sentir. El helenismo y algunos romanos habían realzado la sabiduría como recurso supremo al logro de una vida perfecta. *Ars vitae est*, la definirá Séneca. El cristiano sólo acentúa, desde tal sentir, la vida digna de ser vivida, la ultraterrena, que es donde luce la Verdad primigenia, misteriosa. Comparado a este arte de felicidad eterna, el resto le parece vanidad. Se conserva con fuerza enorme dicho sentir en siglos muy cercanos al nuestro. Lo hallamos en cierto filósofo moderno que a su modo creía en la ciencia e incluso la practicaba: Malebranche. Las palabras finales de su obra capital –*De la Búsqueda de la Verdad*– rezan así: "Vale mucho más pasar algunos años, cual las gentes de bien, en la ignorancia de ciertas cosas y encontrarse de pronto iluminado para siempre, que adquirir por vías naturales, con mucha aplicación y fatiga, una ciencia muy imperfecta que nos deja en tinieblas para toda la eternidad". Puede aceptarse que se embuche en estas palabras cierta concesión a las *gentes de bien* de su tiempo, pero en tal caso habría de reconocerse que tal era el sentir común del siglo XVII. A este enfoque, claro está, piérdese por completo de vista la auténtica función de la sabiduría. No se alza a lo transcendente, se retira al fondo del sujeto justo para *agudizar su visión de las cosas*. Tras los saberes se depura como *ratio* independiente en cierto modo, y siempre dispuesta a universal aplicación. Séneca la llama, casi vislumbrándola, *tota ratio*, razón total: "Sólo quien desde el comienzo sea formado y compuesto por una razón completa (*ab initio formatus et tota ratione compositus*), podrá alcanzar todas las proporciones (*numeros*) y saber cuándo conviene algo, en cuánto y con qué, de qué modo y por qué"[(51)]. Ya se advierte que la sabiduría –en cuanto *tota ratio*, y por ello anterior a las razones explicitadas desde algo concreto– no se confunde

(50) Cf., para las citas, la obra *Contra los Académicos*, libro I, caps. V, VI y VIII, respectivamente.

(51) Séneca: *Cartas Morales*, carta XCV, 5.

en este pasaje de Séneca con el instrumento inmediato al razonar: la inteligencia; pero bien se aproxima, sin embargo. Precisamente, tal confusión constituye otro desvío –en cierto modo opuesto al de la sabiduría como misterio–: *la sabiduría como inteligencia*. Este error se manifiesta, por ejemplo, en Vives. Realza la dote natural al punto de encubrir la adquisición del *tras-saber*, y por ello tiende a hablar de inteligencia en lugar de sabiduría. Claro está que sin aquélla no grana ésta. Pero Vives la olvida. Es válido su censurar a quienes, cegados por el amor propio, "se aplican y se entregan a disciplinas para las cuales tienen tanta aptitud como *la zorra para el arado*". Yerra, en cambio, cuando añade: "El saber recibe la forma de la inteligencia de donde mana como el queso toma la suya del molde que lo contiene, y revela su naturaleza como el vino conserva el gusto de la tinaja o del odre que lo contuvo; por ello, necesariamente transmite mal lo que mal aprende"[(52)]. Quede bien en claro: la sabiduría no encierra misterio alguno ni se reduce a inteligencia, aunque ande más cerca de ésta que de aquél. La inteligencia es sólo su instrumental inmediato, de una parte; de otra, el don natural que la forja mediante el ejercicio llamado *aprender*. De suyo se comprende que

---

(52) Luis Vives: *De las Causas de Corrupción de las Artes*, libro I, cap. III. *Apud: De Disciplinis Libri* XX, 1531.

Por su posible utilidad, no resisto la tentación de copiar una página aleccionadora correspondiente al libro I, cap. X. Dice así: "Aunque en los Colegios no hicieron más que esperar, torturándose, el fin del tiempo establecido hasta tanto recibieran sus títulos, cuando logran su deseo renuncian a todo estudio. Y puesto que los conocimientos que poseen no ha de valerles para sostener su autoridad, confían en el nombre para hacerlo. Y al salir de las Escuelas, ennoblecidos con un título que goza de gran autoridad y veneración entre el pueblo, ¿qué otra cosa pueden enseñar sino lo que aprendieron mal y sin ganas? Ellos son los culpables de que la ignorancia se propague por Europa como una mala siembra. Entre los graduados vemos muchas veces a niños, que debieran estar aprendiendo las primeras letras, recibidos ya de maestros... ¿Qué otra cosa es lógico que hagan jovencitos agobiados y oprimidos por una dignidad tan prematura, sino alejarse del esfuerzo que suponen los estudios y volverse intolerables, llenos de orgullo, envidia y demás vicios, al verse llamados maestros en artes de las cuales apenas tienen los primeros rudimentos? ¿O acaso conocéis individuos más insolentes que aquellos que sin poseer ninguna ciencia se jactan de sabios ante el populacho? No hay medias tintas: *La sabiduría hace muy buenos a los hombres, la simulación de la sabiduría los torna malísimos*, porque mantienen con fraude y torpezas lo que no pueden retener con buenas artes".

el mero aprender no produzca sin más la sabiduría, pues la inteligencia cuenta en ello. Su estilo y *sabor* determinarán, incluso, la forma y gracia de la sabiduría forjada. No se es más erudito por más inteligente, aunque sí permitirá alcanzar mayor sabiduría. El saber se almacena o memoriza; pero, además, se asimila o intelecciona. Sabiduría e inteligencia marchan juntas, del brazo; son, no obstante, dos, cual toda pareja.

¿Cómo se genera y crece dicha sabiduría? Aquí es donde aprovecharemos la anunciada aportación de Max Scheler, ya expresada el año 1921, en su estudio sobre *Los Problemas de la Religión*. En el parágrafo 4 del capítulo II –donde explaya toda una *teoría del espíritu*– podrá consultar el lector ese inesperado tema –embuchado en problemática tan disímil–. Aunque lo citaré al paso, prefiero referirme en modo directo a su conferencia de 1925, titulada *Las Formas del Saber y la Cultura*, de la cual dice su editor español: "representa el escorzo de todo un sistema, ...un crucero por donde pasan todos los caminos que en las demás obras del autor se alongan fecundamente". Advierto, desde luego, que no enfocaré tal *sistema* –Scheler no llegó a perfilarlo–, sino sólo algunos aspectos, los importantes a nuestros fines y sin afectar la economía aconsejable. Y añado que al referirme a esta conferencia famosa, hago algo más que recordarla: la sugiero como fértil lectura al educador. La aportación mentada tiene un nombre: *funcionalización*. Para entenderla bien, conviene adelantar algunas consideraciones. Ante todo, una muy general –aunque no la despliego pues sólo se dirige a profesionales–: vencidos por la intrínseca dialéctica viva en todo lo humano, los hombres trabajan siempre y sin saberlo para la opuesta tesis. Mediante la *funcionalización* creía Scheler cimentar su esencialismo; de hecho, ha trabajado para la facción enemiga, la existencialista (no se piense sólo en Sartre, por favor). Dentro de la actitud fundamental de Scheler –y aquí entra la segunda consideración–, era fácil, casi espontáneo, su acceso al nuevo concepto. Partía como fenomenólogo, y esto implicaba un afirmar –contra Kant– que el *a priori* es el "qué" de las cosas, su inalterable contenido esencial. Kant, en efecto, había reducido indebidamente lo apriórico a lo formal, ponía la inteligibilidad –el orden, la figura o forma– sólo en cuanto leyes funcionales de carácter sintético y originarias del espíritu humano. Tales eran

sus categorías o formas aprióricas del entendimiento: previas y contadas maneras de *sintetizar* ordenadamente lo dado y caótico. En consecuencia, conocer y pensar eran tanto como *crear*, *producir*, *formar* realidades. Scheler niega esta *determinación subjetiva* y contrapone –como buen fenomenólogo– las *determinaciones objetivas* de lo dado. El sentido esencial está ahí, en las cosas, no en la mente. Todo saber apriórico es *receptio*. Aunque se recoja en la experiencia, conserva su validez esencial, su apriorismo ontológico. Sabía por Husserl del limpio acceso al "qué" el acto de *ideación* o *intuición eidética*, el inmediato aprehender de esencias. Las categorías, por tanto, ni son formaciones de exclusivo origen en el espíritu ni están dadas de una vez por todas, a manera de inmutable perfil categorial –por otro nombre: *naturaleza humana*–. Su raíz originaria nos viene de las cosas al través de la experiencia eidética –la que elude el compás del tiempo–. A esta luz es inevitable concluir: las esencias conocidas por ideación no sólo *amplían* la mente en cuanto *contenido* material, sino que se *adelantan* como *formas* colaboradoras a nuevas aprehensiones. Es que cierto vigor en su vigencia peralta algunas privilegiadamente, al punto de imponer sus perfiles esenciales en la toma de contacto con lo real. Scheler se expresa así: "*el conocimiento esencial se funcionaliza en una ley de mera* "*aplicación*" *del entendimiento dirigido a los hechos contingentes*", O sea, "cuanto antes era cosa *se convierte* en forma de pensar sobre cosas". De esta guisa, lo apriórico ordena, se impone sobre lo *a posteriori* y contingente, *pero en base a su propio fundamento real.* De la dada realidad viene todo, incluso las formas impositoras, las maneras de *poner* un orden a la contingencia caótica de lo enfrentado al hombre. Basta al caso que lo eidético como *contenido* devenga *forma*, categoría. Tal es este asombroso *convertirse*, llamado *funcionalización*. Por lo demás, lo funcionalizado no sólo se incorpora a la mente individual (elevar la anécdota a categoría, aconsejaba d'Ors), pues también se tradita históricamente. Así se explica que el espíritu, él en sí mismo, se autohaga y crezca, evolucione progresivamente[(53)]. En lugar del cerrado, previo y rígido sistema kantiano de la razón, en vez de dicha unidad originaria de formas, aparece

(53) Cf. *Los Problemas de la Religión*, cap. III, § 4, al comienzo. Pertenece al volumen de 1921 que lleva el título: *De lo Eterno en el Hombre*.

ahora un sistematizarse progresivo de experiencias originadoras, aunque *ideatorias*, limitadas a esencias, al "qué", desdeñando lo accidental y contingente. Dicho con todo rigor, prodúcese un *crecer* y *desarrollarse* del espíritu racional humano. Pues bien: este proceso de *categorización* –funcionalizador de esencias– constituye para Scheler el auténtico "saber culto", algo muy superior en valía –y además fecundante– que los simples saberes *inductivos* de las cosas. Precisemos este punto con palabras del propio Scheler. Nos dice que el funcionalizar consiste en una "transformación del saber objetivo [pero esencial, se entiende] en nueva, viviente fuerza y función" que inquiere, mediante lo sabido en un acto, nuevos contenidos en actos subsiguientes; por tanto, es un transformar "la *materia* del saber en fuerza para saber". Esta fuerza procede de *asimilación* tal de lo *tenido*, que ingresa en el *ser* como constituyente suyo, deviene el sujeto mismo. El "saber culto" –*cultura* viene a coincidir, en Scheler, con la sabiduría que hemos destacado anteriormente– perfílase entonces como "un saber convertido en "segunda naturaleza" y plenamente apto al problema concreto y al requerimiento de la hora". Aclara –con Meinong– que es "saber-experiencia" y no "saber de experiencia". Acentúa, además, en tal encarnarse por lo espiritual, el olvido de sus orígenes: "no se sabe ya, en absoluto, cómo fue adquirido, de dónde fue tomado". Más aún: pierde la apariencia misma de adquisición y luce en cuanto propiedad del sujeto. Confiesa al caso: "Culto –me dijo una vez un hombre ingenioso– es aquel a quien no se le nota que ha estudiado, si estudió, o que no ha estudiado, si no estudió". Estas descripciones preparan su teórico definir en dos notas. La primera reza así: "el saber culto es el conocimiento de una esencia, obtenido y estructurado sobre un *solo* ejemplar o pocos ejemplares buenos". La segunda –añade– que tal conocimiento "se ha convertido en forma y regla de la concepción, en "categoría" de todos los hechos contingentes que puedan traer futuras experiencias de esa misma esencia". Ya se advierte, de un lado, la economía implícita; de otro, la tesaurización. Por lo pronto, este saber culto –esta sabiduría– no sólo facilita y abrevia, añade novedades, posibilita nuevas penetraciones por el ámbito real. Las nuevas formas funcionan como instrumentos a nuevas aprehensiones, fungen de lentes listos a enfocar lo antes difuso. Y no sólo

en lo intelectual. Scheler subraya enérgicamente una "cultura del corazón", cierta funcionalización de sentimientos. Cita en su apoyo el modo goethiano de amar y de sentir el mundo, enraizándolo en la famosa anécdota con Federica: "en un *solo* instante", dilátase por su vida "esa única emoción"; se le convierte, funcionalizada, "en la forma y estructura de su amor a la mujer en general, en la forma y estructura de su modo de concebir, en general, el fenómeno de lo trágico en el mundo"[(54)]. De suyo se aprecia que Scheler realza así una exclusiva del hombre. Es el único ente que funcionaliza, es decir logra sabiduría, perfecciona su *humanitas*. El animal recuerda, ciertamente; incluso relaciona con inteligencia técnica –de medio a fin–, lo cual implica que sabe elegir. Sin embargo, permanece siempre siendo uno y el mismo. Como diría Ortega, en cada tigre sigue viviendo el primero. La *animalitas* –concluye Scheler– es un *factum*. Y Ortega complementa: la vida humana no es un participio, sino un gerundio: "un *faciendum* y no un *factum*"[(55)]. El privilegio llamado *humanitas* obliga a sabiduría, entromete en el quehacer esa "relación ontológica" –no meramente cognitiva– que Scheler califica como "saber culto".

Goza doble virtud esta aportación de Scheler: claridad y sencillez. Por lo mismo, parece adelantarse como verdadera: *Simplex sigillum veri*. Pero ya hemos anticipado –en frase acaso juzgada de sibilina– que Scheler trabajó de hecho para el adversario. La fenomenología contradice a Kant y a su inmutable cuadro de la *razón pura* –el cual *pone*, desde su exclusiva vertiente, inteligibilidad, orden, toda la auténtica realidad de los *datos*–, pues afirma: lo inteligible pertenece a la realidad misma, el orden proviene de las ontológicas esencias. Scheler matiza este enmendar *reasumiendo* a Kant, asimilándole a la metafísica fenomenológica. El cuadro de la razón y su dinámica transcendental permanece válido siempre que se reconozca, aparte del funcionalizarse y su crecimiento, su gestarse en la experiencia de lo eidético. La funcionalización explica a maravilla el *separarse* de lo apriórico, el *crecimiento* de la razón y su *traditarse*. Desde el esencialismo fenomenológico resultaba tarea fácil, garantizábase ade-

(54) Cf. Max Scheler: *El Saber y la Cultura.*

(55) Cf. Ortega: *Historia como Sistema.* cap, VII.

más su aceptación. Lo universal e idéntico de la *especie* –siempre una y la misma, cerrada a toda excepción–, corresponde perfectamente a la universalidad y necesidad de las formas aprióricas racionales de Kant. La razón scheleriana, aunque deviene, aunque crece y se desarrolla, es kantiana *en el fondo* –justo porque las formas de Kant conservaban todo el rigor ideal de las viejas esencias, a las cuales desplazaron, sustituyeron–. Scheler, en efecto, niega todo funcionalizarse de *conceptos* –es decir, de simples *abstracciones generalizadas* desde lo particular y contingente, en proceso inductivo, abierto a rectificaciones y reformas–. Lo alzado a forma categorial era previamente materia *eidética* –lograda, cual todo lo *universal*, de golpe y en su plenitud, exacta y cerrada sobre sí misma–; y la actividad transcendental –ahora mermada, pues se acentúa lo ontológico– sólo tiene aplicación sobre los entes apropiados a la esencia de origen. En pleno siglo XX retorna con la fenomenología, a medias camuflado, cierto platonismo; y aunque habría de matizarse más aún tal recaída respecto a Scheler, su concepción del espíritu en crecimiento adolece de un *ontológico* primado, pues su razón es secuela de lo eidético-real. Con ello, claro está, limítase extraordinariamente. Y va, además, contra la lección misma de la ciencia. Esta, en efecto, es en la actualidad más *existencialista* que nunca, si integramos en tal calificar dos notas básicas y la forzosa correlación entre ellas. Ambas notas pudieran resumirse así: a) no hay objetos en sí e independientes; b) no hay sujeto idéntico y separado. Todo *está*, no *es*. E incluso tal estar debe perfilarse como un *estar-con*. Todo deviene por su contrario. El *ahí* depende del observador, éste se perfecciona desde las cosas. La llamada *crisis de los fundamentos* –una crisis de madurez ciertamente– redúcese a una reforma de la razón. Y bien se reconoce ella misma, la ciencia, como un *estar* y no un *ser*, pues siéntese solución de compromiso precario, siempre en contrición y enmienda, abierta al futuro –que mejora, aunque cambie–[56]. Ya no

(56) La revolución operada en la idea misma de *ciencia* es radical. Se presentaba como conocimiento universal y necesario bajo modelo matemático. Pero este *matematismo* cartesiano sufrirá constantes reformas, comenzando por la de Leibniz. Hoy se sabe muy bien que la naturaleza no se ajusta al modelo matemático exactamente. Rougier, en su *Tratado del Conocimiento* (1955), recuerda varios ejemplos aleccionadores. Dos volúmenes de gas

se guía por la *espontaneidad* kantiana ni por la *esencialidad* de las cosas. Su ámbito es el del *encuentro* entre el comportamiento fáctico y la razón en marcha; sus objetos son relaciones supraobjetivas; sus teorías semejan "invenciones libres del espíritu humano" –para decirlo con palabras de Einstein–. Contra la vieja tesis –newtoniana aún– de que todo se deduce

---

hidrógeno y uno de gas oxígeno a la temperatura de cien grados, no suman tres, sino dos. *"No es, pues, rigurosamente exacto que...las masas atómicas se combinen como los números enteros en su adición".* La física actual constata lo mismo: *"Es preciso concluir que los electrones y los fotones no tienen la permanencia que permitiría decretar a priori que se suman en su reunirse como números enteros".* Igual sucede en las mecánicas estadísticas, en mecánica cuántica, en biología, psicología y sociología: "En cuanto se trata de fenómenos biológicos, psicológicos y sociales, *intervienen condiciones* de máximum, óptimum y minimum *que vienen a falsear todas las deducciones aritméticas*". En consecuencia: "El carácter fundamental de los números enteros no es más que relativo". Las verdades geométricas adolecen de igual relativismo. Rougier concluye: "Las teorías matemáticas son esquemas puramente formales, consistentes en una red de relaciones lógicas entre símbolos vacíos de contenido objetivo". El matematismo introduce, pues, un juicio empírico sobre la identidad de estructura lógica entre el esquema formal y el modelo concreto. "La creencia en la validez *a priori* de las matemáticas reposa sobre la confusión del esquema lógico con el modelo privilegiado". Esto no empece, claro está, que el instrumental matemático se haya adentrado más íntimamente que nunca por la expresión misma de las ciencias más cercanas a lo humano, la biología por ejemplo. Pero justo en cuanto *instrumental*. "La física moderna no es ni más ni menos matemática que la antigua: solamente es más general. Del hecho de que se pueda expresar la estructura de los fenómenos físicos en lenguaje matemático, no se sigue que la esencia del mundo sea matemática" (Cf. la obra citada, libro IV, cap. XXII). La armonía racionalista entre el Ser y la Razón se ha derrumbado por completo. Dentro de las matemáticas mismas, se ha reconocido –para decirlo con un título de Bouligand– *El Declinar de los Absolutos Matemático-Lógicos*. Contra su definirla como ciencia hipotético-deductiva, se habla tenazmente del carácter *dialéctico* de la matemática. No aludo, desde luego, a la explicación marxista de Engels (Cf. Labérence: *Las Matemáticas y el Marxismo*, en el colectivo, dirigido por Le Lionnais: *Las Grandes Corrientes del Pensamiento Matemático*). Tampoco a la obra de Casanovas: *Las Matemáticas y la Dialéctica Marxista*. No se trata de interpretaciones *ideológicas*, sino de conclusiones *científicas*, obtenidas desde dentro de la ciencia misma. Gonseth, por ejemplo, sugería el año 1926, en *Los Fundamentos de las Matemáticas*, ese carácter sintético y dual. Pocos años después, un malogrado, Cavailles, redacta unos apretados apuntes desde un campo de concentración –publicados como póstumos bajo el título *La Lógica y la Teoría de la Ciencia*–, donde afirma cierta dialéctica entre "*sens posant et sens posé*, entre la significación de una operación en tanto que operada y su significación en cuanto operante". Más recientemente, en 1955, Paul Césari sostiene, ya de modo tajante, dicha índole *dialéctica*, *ligada al aspecto irremediablemente sintético de la deducción matemática*. Y la observa en doble vertiente: "Las matemáticas no forman un sistema hipotético-deductivo, en la medida en que las hipótesis justificaran el desarrollo de las consecuencias, según la exigencia de no contradicción. Pero se puede preguntar, directamente, si las matemáticas tienden esencialmente a encadenar consecuencias a partir

de experiencia *por vía lógica* –y justo como dos *absolutos* en correspondencia–, Einstein realza, en efecto, la índole humana y *constructiva* de la teoría, en base, claro está, a cierto *sugerir* de la experiencia: "El carácter ficticio de los principios deviene por completo evidente por el hecho de que se pueden presentar dos principios esencialmente diferentes

de principios, y la respuesta negativa a esta cuestión acentuará su carácter dialéctico" (Césari: *La Lógica y la Ciencia*, cap. II, § 3, al comienzo). Ya sé, desde luego, que la axiomática ha creído demostrar la unidad cerrada de los sistemas, ha propuesto una prueba de *consistencia absoluta*. Pero desde 1931 quedó demostrada la imposibilidad de tal demostración, gracias a Gödel. Este no sólo demostró "que es imposible dar una prueba meta-matemática de la consistencia de un sistema" –dicen Nagel y Newman–, sino básicamente, algo "mas sorprendente y revolucionario": lo *esencialmente incompleto* de cualquier sistema. "Dado *cualquier* grupo consistente de axiomas aritméticos, hay enunciados aritméticos verdaderos que no pueden derivarse del grupo" (Cf. Nagel y Newman: *La Prueba de Gödel*).

Sólo importaba aquí desvanecer el fantasma de la ciencia entendida dogmáticamente. Para ello parecía aconsejable entrar por derecho en el meollo moderno de tal tendencia: el matematismo. Pero fuera de las matemáticas no ha sido menor el cambio puede ser calificado también de revolucionario. Limitémonos a dos aspectos, y brevemente. A) *Los objetos*: ya no son de por sí, independientes; son, en cambio, resulta dos de sucesivas *críticas* a la *imagen* primera –dice Bachelard–. Por tanto una construcción, un *surobjet*, algo *puesto* a espaldas de lo *dado*. Oigamos las palabras mismas de este epistemólogo: "El conocimiento coherente es un producto, no de la razón arquitectónica, sino de la razón polémica. Mediante esas dialécticas y esas críticas, el supra-racionalismo determina en cierto modo un *supra-objeto*. El supra-objeto es el resultado de una objetivación crítica, de una objetividad que sólo retiene del objeto lo que ha criticado. Tal como aparece en la microfísica contemporánea, el átomo es el tipo mismo del supra-objeto. En sus relaciones con las imágenes, el supra-objeto es exactamente la no-imagen. Las intuiciones son muy útiles: sirven para ser destruidas" (Cf. Bachelard: *La Filosofía del No*, VI, 2). Y baste al caso. B) *La razón*: la razón clásica, de principios inmutables, ha cedido a la presión de los hechos científicos actuales. No sólo en matemáticas, con el intuicionismo de Brouwer, sino en lógica, con los sistemas trivalentes y polivalentes, el principio del *tercero excluido* ha sido rechazado de raíz. Korzybski generaliza en 1933, con su obra *Ciencia y Sanidad*, llevando la polivalencia a campos como la lingüística, la educación, la sociología, etc. Pero aquí me limitaré a una página de Heisenberg: "En la teoría cuántica, esta ley, *tertium non datur*, tiene que ser modificada". La posición de un electrón, en efecto, no puede ser afirmada tajantemente; entre los dos valores lógicos extremos se adelanta así un "no decidido". No es lo mismo que ignorancia, aclara: "*No conocido* significaría que el átomo está *realmente* a la izquierda o a la derecha, pero que no sabemos nosotros dónde está. No obstante, *no decidido* indica una situación diferente, que sólo puede expresarse mediante afirmaciones complementarias". Ahora bien: tal molde lógico, no bivalente, "corresponde precisamente al formalismo matemático de la teoría cuántica. Constituye la base de un lenguaje preciso que puede emplearse para describir la estructura del átomo" (Cf. Heisenberg: *Lenguaje y Realidad en la Física Moderna*, del volumen titulado *Física y Filosofía*). Ahora recojamos la conclusión general, por boca de Bachelard. "En suma,

que concuerden en amplia medida con la experiencia. Esto prueba, en todo caso, que toda tentativa de deducir lógicamente de experiencias elementales los conceptos fundamentales y las leyes fundamentales de la mecánica, está destinada al fracaso". ¿Creación libre, imaginación solitaria?, se pregunta. Como de suyo se comprende, no proclama la poética libertad. Su convicción mantiénese firme en el basamento más profundo de la antigua fe: aprehender lo real mediante razón, o sea *dar razón de las cosas*; pero su matizar dicha fe echa por la borda la añadida creencia del antiguo, la *correspondencia esencial* entre dos *logismos* –el de la naturaleza y el de la mente–. Con sus propias palabras: "Tenemos el derecho a estar convencidos de que la naturaleza es la realización de lo imaginado con máxima sencillez matemáticamente. Estoy persuadido de que la construcción puramente matemática nos permite hallar esos conceptos y principios ligados entre sí que nos entreguen la clave a la comprensión de los fenómenos naturales. Los conceptos matemáticos utilizables pueden ser sugeridos por experiencia, pero en ningún caso podrán ser deducidos. La experiencia permanece, naturalmente, como el criterio único utilizable en una construcción matemática para la física. Pero el principio verdaderamente creador se encuentra en la matemática"(57). Lo así perfilado no es un *logismo* natural, sino una *inventiva construcción* humana; la correspondencia buscada ya no puede calificarse de real, funciona cual un *como sí*, sólo tolera que se la adjetive de *simbólica*. Ortega lo ha expresado concisa y terminantemente: "Si se compara el contenido de la física con lo que es el mundo corpóreo, no se hallaría apenas similitud. Son como dos idiomas diferentes que permiten únicamente la

---

la ciencia instruye a la razón. La razón debe obedecer a la ciencia... En general, el espíritu debe plegarse a las condiciones del saber. Debe crear en él una estructura correspondiente a la estructura del saber...¿Qué sería una razón sin las ocasiones de razonar? La pedagogía de la razón debe aprovechar, pues, todas las ocasiones de la razón". Y concluye: "Es preciso aceptar la lección... La doctrina tradicional de una razón absoluta e inmutable no es más que una filosofía. Y es una filosofía ya anulada" (Cf. *La filosofía del No*, cap. VI, al final).

En suma: ni objetos independientes, separados, ni sujeto absoluto. Nada es de por sí; todo deviene y justo desde su complementario. Un dualismo dialéctico se adelanta como esquema último de la realidad y de la ciencia.

(57) Einstein: *Sobre el Método de la Física Teórica. Apud: Cómo veo yo el mundo.*

traducción". En consecuencia, "la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi realidad, porque es condicional y relativa al hombre"[(58)]. Sólo hay una palabra, plena y exacta, para resumir tal situación de la ciencia: *humanismo*. Es el hombre, en efecto, quien pone en escorzo los datos, quien cuestiona y se responde construyendo conceptos operativos. Así viene a entenderlo Heisenberg, cuando afirma: "En la ciencia, *el objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres*"; por tanto, "el hombre no encuentra ante sí más que a sí mismo en el Universo"[(59)]. Y como el hombre ahora realzado no es el de la *razón pura* kantiana, sino el *ex-sistente*, el lanzado ahí y menesteroso de suyo, sin otro metro que el fijado convencionalmente desde las relaciones, en modo alguno un metro absoluto, ya se habla hoy, en lugar de las relaciones *funcionales* de la modernidad –siempre con un pie en ciertas esencialidades, cual se advierte en la sustancia de Leibniz–, de algo más complejo y dual en su fondo, de las llamadas *correlaciones* –en las cuales ya no priva, al menos en modo dominante, el concepto matemático *función*, sino el de *grupo*–. Así lo subraya, por ejemplo, Jean Ullmo, en su obra sobre *El Pensamiento Científico Moderno*, aparecida en 1958. No podemos detenernos en ello ni insistir aclaratoriamente. En ciertas materias, baste la autoridad. Y ésta atestigua de manera irrefragable que han pasado los tiempos de los absolutismos esencialistas. Ya estaba implícito en el ascendente vigor de las hoy llamadas *leyes secundarias* –las sujetas a la categoría *probabilidad*, que van arrinconando las clásicas o *primarias* –las acogidas íntegramente a la categoría de *necesidad*–.

¿Cómo influye en nuestros intereses –los de estas páginas– la actual situación científica? Indudablemente, justificando la efectiva *ampliación de la actividad funcionalizadora*. Y tanto en el punto de arranque cuanto en sus aplicaciones. El proceso inductivo no sólo establece leyes válidas –con sus contenidos correspondientes, claro está–, sino que tolera cierto separar sus formalidades, su *realzarlas* como categorías aprehensivas para

(58) Ortega: *Por qué se vuelve a la Filosofía*, III (En Vol. IV de *Obras Completas*).

(59) Heisenberg: *La Imagen de la Naturaleza en la Física Actual*. § 3.

aplicaciones en otros campos que el propio y a sabiendas del *analógico* aproximarse[60]. Las intuiciones eidéticas –universales y necesarias–, son en verdad limitadísimas en cantidad y hay motivos de escarmiento para un constante sospechar de su garantía, pues incluso proposiciones deductivas y demostradas han resultado *relativas* al supuesto de base, por ejemplo el famoso teorema de la suma en los ángulos del triángulo. Si

---

(60) Sienta Paul Césari, en conclusión de su citada obra –*La Lógica y la Ciencia*–, la necesidad de respetar ciertas analogías. Escribe al caso: "Hemos establecido en el curso de la obra la solidaridad de la experiencia y el conocimiento; esta solidaridad está ligada, en matemáticas, a su carácter dialéctico, y cuando el papel de la experiencia es más preponderante, las matemáticas son capaces de reunirse a lo real, sin que jamás pueda abstraerse lo real del conocimiento". Y añade, entonces: "El conocimiento alcanza así lo real, contrariamente a las afirmaciones idealistas o pragmatistas, pero no puede tener valor ontológico. La ontología física es compatible con esta limitación del conocimiento, pues se traduce mediante la existencia de centros de analogías, los cuales pueden existir también en matemáticas... Si lo esencial de la relación de las matemáticas y lo real viene del carácter dialéctico de estas ciencias, esa relación resulta también del papel un poco semejante de la analogía en matemáticas y en física".

Como de suyo se comprende, esta ampliación a lo inductivo y a la analogía no cierra la puerta a todo apriorismo. Observaba Ortega, con razón, que en la estructura de las ciencias de la realidad son visibles cuatro niveles, los cuales pueden resumirse con los vocablos *categorías, hipótesis, generalizaciones* y *hechos*. Con sus propias palabras: "A) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar..., B) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observados; C) Una zona de inducciones dirigidas por esas hipótesis; D) Una vasta periferia rigurosamente empírica –descripción de los puros hechos o datos" (Cf. *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*, en *Obras Completas*, t° IV, pág. 530). Sin tal núcleo apriórico no hay ciencia ni siquiera afirmación válida alguna sobre la realidad. Sin embargo la inevitable parte de apriorismo no faculta a afirmar la identidad como característica suya. Tal *apriorismo de la identidad* no sólo pretende ser anterior a cada experiencia, sino previo al hombre mismo, y así lo siente y representa como fundamentalmente armado de una vez por todas, inmutable, perfecto. Tal apriorismo de la razón –al menos, en su giro kantiano– se afirma válido *universalmente, para toda experiencia posible*, en modo exclusivo y justo como condición lógica que posibilita el conocimiento. En cambio, el *apriorismo de la ciencia* es de más humilde cariz. Por lo pronto, funciona en la experiencia –no *para* ella–, y permite, por lo mismo, cierta reversibilidad de lo fáctico sobre lo categorial, hasta el punto de modificarlo. El *a priori* de la *razón pura* kantiana manda y es sordo; el de la ciencia escucha y obedece.

Para quien se asuste de *palabras*, conviene recordarle que, *de hecho*, la *analogía* de lo categorial ha funcionado siempre. ¿Qué era, en suma, la fecunda idea de la matemática como modelo, formulada por Descartes en la segunda de sus *Regulae*, matizada por Leibniz, seguida por la ciencia entera desde entonces? Se partió de una coincidencia total entre la *ratio* y la realidad –lo cual ha resultado erróneo–, y se siguió empleando *analógicamente* sin confesarlo.

la razón está en marcha, si evoluciona y parte de supuestos siempre en precario, debe renunciar a sus viejas pretensiones absolutistas. Ya no cabe predicar la plena validez de intuiciones eidéticas, justo porque se logran, en definitiva, desde el *status* vigente de la *ratio*, en base a los supuestos propios de cada estabilizado corte temporal. En cambio, y a la luz de estas consideraciones, deviene lícita cierta actividad analógica de la *ratio*, es

---

Me complace remitirme sobre este punto al suizo Guye, autor de *La Evolución Físico-Química*. Retomando la clasificación de las ciencias efectuada por Naville, destaca estos seis aspectos de base: Número, Espacio, Tiempo, Materia, Vida, Pensamiento. La Aritmética sólo opera desde el primero. La Geometría considera número y espacio. La Cinemática introduce, sobre los dos anteriores, el tiempo. Añaden materia estas ciencias: Mecánica, Física, Química y Astronomía. La Biología incorpora un nuevo aspecto natural: la vida. Por último, la Psicología recoge, sobre los otros cinco, el pensamiento. Es evidente la pobreza máxima del procedimiento matemático respecto a la realidad misma. Pero, justamente esta simplicidad ha servido de ayuda inestimable, eficacísima. Lo importante es considerarla en sus límites, no creer de veras en su versión exacta de lo real. Guye escribe: "A tal Señor, tal honor. Comencemos por el matemático, quien vive en cierto modo en el mundo de sus símbolos y fórmulas. Puede sucederle a veces que, si no confunde estos símbolos y fórmulas con la realidad, al menos les presta una especie de realidad". Tras la censura, el juicio sobre las matemáticas mismas: "Las matemáticas, creemos nosotros, no deben ser consideradas como una última realidad, sino, cual ya decía Poincaré, como un lenguaje, o si se prefiere como un vestido que abarque grosso modo el cuerpo de la realidad. Se observará, por lo demás, que *según la escala en la cual nos convenga considerar una misma realidad, ese vestido matemático tome una forma enteramente diferente*; no hay, pues, una realidad absoluta y objetiva". Desde luego, la matemática ha evolucionado en vistas a una mayor adaptación a lo real. Ello la enriquece en cuanto instrumento; pero también lo complica a tal punto, que lo torna inoperante: "A la hora actual, la amplitud y flexibilidad de esos vestidos matemáticos, destinados a cubrir la realidad física, son ya de una complejidad a veces desconcertante. Si esta amplitud y flexibilidad debieran ir aumentando sin cesar, terminarían resultando un grave inconveniente... En otras palabras, cuando la teoría deviene demasiado complicada, las ventajas prácticas que presenta, comparadas a las que diera una fórmula empírica con numerosas constantes arbitrarias, van disminuyendo". Pero, por perfecto que fuere el instrumento, tampoco debe olvidarse que sólo es válido en ciertos límites analógicos de aplicación. Escuchemos sobre este punto a Guye: "En segundo lugar, y según veremos más lejos, un vestido matemático no se aplica jamás sobre la realidad con infinita precisión. En fin, todo un conjunto de fenómenos, intelectuales y morales, no son susceptibles de expresión matemática; no son menos realidades por ello". La critica de Guye al llamado *matematismo* –la matemática como modelo y clave de toda construcción científica–, sin duda es decisiva. Sin embargo, conserva la aplicación matemática con el carácter que nosotros designamos como *analógico*, aunque no creo emplee Guye este término. En efecto, escribe a continuación: "Hemos creído nuestro deber el recordar aquí algunos de los escollos que debe evitar una filosofía dominada demasiado exclusivamente por las matemáticas; pero, hechas estas reservas, en modo alguno se deben subestimar los inmensos servicios que las teorías

decir la *aplicación* del instrumento mental novísimo –exacto en su propio campo– a otros ámbitos más o menos cercanos, semejantes. Cada nuevo *instrumento* abre en la realidad puertas a lo anteriormente desconocido. Será ganzúa más bien que llave, pero abre al fin y en resumidas cuentas. Comprendo los posibles escrúpulos del lector ante estas afirmaciones, pues pesan mucho las palabras venerables, pero la verdad debe mirarse cara a cara, sin reservas ni compromisos, sin prejuicios o inercias(61). Por lo demás, la idea de esta analogía correlativa dentro del proceso mismo

---

matemáticas actuales han prestado y seguirán prestando aún, en cuanto se refiere a la pesquisa de la verdad" (Cf. Ch. Eug. Guye: *Algunas Reflexiones sobre la Filosofía Científica*, de 1936, incluido en el volumen *La Evolución Físico-Química*, edición de 1947). He aquí, pues, una ciencia basada en dos categorías muy limitadas –número y espacio, que ha buscado formas propias para recoger otro aspecto de lo real –el tiempo–; y desde limitación tal, puede perfilar aspectos reales mucho más complejos: la biología actual se estudia ya en pura formulación matemática. Nos dice al caso Maravall: "Las relaciones entre las matemáticas y la biología son muy modernas (seguramente se puede fechar su iniciación hacia la mitad del siglo XIX), pero solamente desde hace unos treinta años es cuando esas relaciones se han hecho más íntimas, hasta el punto de que algunas partes de la biología, tales como la biocinética, la biofísica y la genética de poblaciones, más bien parecen un capítulo de la matemática en su exposición y desarrollo que de la biología pura; son tan matemáticas, pudiéramos decir, como pueda serlo la física teórica" (D. Maravall: *Filosofía de las Matemáticas*, l961, cap. V: *El método matemático en biología*).

(61) Quisiera remitirme a la autoridad nuevamente para apaciguar los escrúpulos de algún lector dominado por la *leyenda negra* en torno a la analogía. El positivismo censuró, con razón, el uso indebido de la inducción analógica: del hecho de que nuestro planeta esté habitado –dice Stuart Mill– no debe seguirse que lo estén todos. Pero la ciencia misma ha usado la analogía en cuestiones donde no podían formularse resultados exactos, ciertos. Locke, Leibniz, Kant y otros muchos defendieron la analogía en el ámbito de la probabilidad. De hecho, es simple extensión de la *proporción* matemática. El razonamiento analógico procede precisamente en base a tal esquema: su conclusión es la cuarta proporcional entre dos parejas de conceptos. Según Blondel, en nota al *Vocabulario* de Lalande, "consiste en una similitud real de relación, de funciones o de finalidad". Abbagnano, en su *Diccionario*, observa que la lógica y la metodología de nuestro siglo ha perdido la desconfianza del positivismo hacia la analogía y la usa ampliamente, por ejemplo al crear símbolos con semejanza a los procesos reales, o al llevar al límite el comportamiento de casos ordenados en serie. Incluso, entra la analogía como condición o elemento integrante de las hipótesis. Y concluye: "Correspondería, en física, a lo que es el sentido musical en música; garantizaría la adecuación de una hipótesis científica a las uniformidades expresadas o formuladas por las leyes".

En más estrecha relación con nuestra tesis, recuerdo cierto discurso de Bergson en un liceo, el año 1902. Lo titula, *La Inteligencia*. En rigor, Bergson apunta a algo muy semejante a lo aquí llamado sabiduría; por eso, precisamente, me complace recordarlo. La significación

de la *ratio-estética* –si me toleran tan forzoso reunir expresivo– me ha servido de mucho, pronto hará veinte años, cuando investigaba las variaciones científicamente fundadas de la lógica, lo cual me llevó a reconocer la inanidad de la Lógica escrita con mayúscula. "La" Lógica –concluía entonces– no existe; sólo hay una perseverante capacidad humana para

---

no usual que al término *inteligencia* da, le lleva a definirlo en nota. Escribe así: "La palabra *inteligencia* designa, en este discurso, la facultad general de pensar y de conocer –cuya facultad, según he intentado demostrar en otra parte, debería descomponerse en *inteligencia propiamente dicha* e *intuición*". Tras señalar la oposición, pero también la colaboración de ambos términos en el pensar, añade: "es en el sentido de *pensamiento* en general que se toma la palabra inteligencia". Pues bien: en el texto mismo del discurso, les dice a los liceístas: "la instrucción que recibís en el Liceo debe servir en gran parte a desarrollar en vosotros... esta potencia de comprensión muy general, infinitamente extensible, que es algo así como una mayor elasticidad de la inteligencia. Pero la inteligencia es otra cosa. La inteligencia verdadera es la que nos hace penetrar en el interior de lo que estudiemos..., es esa corriente de simpatía que se establece entre el hombre y la cosa... Es una adaptación exacta del espíritu a su objeto, la fuerza necesaria para aprehender prontamente, apretar vigorosamente, retener duramente. En fin, esto es, en el sentido propio de la palabra, la inteligencia". Tal relación con la realidad misma implica que cada inteligencia se desarrolla en un ámbito determinado de objetos preferidos: "No hay, no puede haber, hombre universalmente inteligente". Ya se advierte que esta limitación a lo objetivo complica dos notas: no es simple *dote natural* lo que Bergson llama inteligencia; y *crece* desde el conocimiento de las cosas. Por eso creo yo que, en rigor, Bergson está apuntando a la *sabiduría*. Y ahora llega la característica analógica que me interesaba recoger. Exclama Bergson: "Pero la maravilla de las maravillas es que cuanto más cómoda se siente nuestra inteligencia en un terreno determinado (siempre que no sea demasiado estrecho), menos despistada se siente en todos los restantes. La naturaleza ha arreglado las cosas así. Ha establecido entre los dominios intelectuales más alejados comunicaciones subterráneas. Ha dispuesto entre los órdenes de cosas más diversos otros tantos hilos invisibles, leyes misteriosas de analogía. Quedaríais sorprendidos de ver como un hombre que ha tocado el fondo de su ciencia, de su arte o de su profesión, puede evolucionar con facilidad relativa en medios muy diferentes. Lo podrá, sobre todo, si ha tenido la fortuna de recibir una instrucción como la que aquí se os da; pues uno de los principales objetivos de los estudios clásicos antiguos y modernos, literarios o científicos, es el de procurar al espíritu, mediante gimnasia apropiada, la flexibilidad que le permita pasar fácilmente de lo que sabe a lo que ignora y utilizar un poco por doquier la precisión que se haya asegurado en alguna parte. Pero necesítase que llegue a tal precisión. En ello está todo lo esencial de la inteligencia". Como nuevo argumento sobre el significado auténtico de sabiduría a lo que llama Bergson inteligencia, escuchemos estas líneas: "Esta adaptación perfecta del espíritu a los objetos de que se ocupe, adaptación que es la inteligencia misma, puede adquirirse en larga medida, según nos muestra la observación. Se adquiere mediante un esfuerzo de voluntad... Todo progreso real de la inteligencia, todo crecimiento de alcance o de penetración, representa un esfuerzo mediante el cual la voluntad ha llevado el espíritu a un grado de concentración superior". (Cf. Bergson: *Escritos y Palabras*, vol. 1, trabajo 17.)

construir sistemas instrumentales, que son rectores en nuestro trato con las cosas. En lugar de "la" Lógica –prepotente y orgullosa durante largos siglos–, sólo me quedaba entre las manos una simple y vacía *logicidad*. De esta *capacitas* exclusiva del hombre, salen todas las lógicas posibles al fundamentarse científicamente, pero ella misma parece carecer de principios y leyes, al menos nunca se muestra *in puribus*.(62) Pues bien: decir en un tratado de "Lógica" –y así se llama mi libro de entonces– que *la Lógica no existe*, más que insensatez parecía locura. Apenas es preciso relatar anécdota alguna al caso, pero es posible alivie la atención de bastantes lectores. Un amigo bondadoso se interesa por mis actividades como escritor. "Una lógica", le digo. Sonríe, pensando en el arte ingeniosamente llamado *textil*. ¡Pobre hombre!, ha debido de pensar. Algo molesto, añado: "No será un simple manual de lógica aristotélica. Pretendo demostrar que la lógica no existe". No pude explicarle más. Me

---

(62) Ha dicho Guye que *la escala de observación crea el fenómeno*. "Una misma realidad –precisa– podrá dar lugar a las leyes y fenómenos más diversos, según que los consideremos a *escala estadística* (físico-química), a *escala molecular y atómica*, o, en fin, a *escala intra-atómica*". Ello implica que el objeto de la ciencia es relativo al científico y a la índole de su trato con las cosas. Pues bien: de igual modo y por la misma razón, puede decirse que *la escala de observación crea los principios rectores del pensamiento racionalizador*. Ante el quebranto de la operación "producto lógico" por la física de los corpúsculos –evidenciado en el principio de incertidumbre, de Heisenberg–, la *ratio* ha debido reajustarse a la nueva situación, justo para racionalizar el nuevo escándalo. La consecuencia fue la lógica de Février, con dos operaciones "producto lógico", el fuerte y el débil, aparte de su atenerse, contra la lógica tradicional de dos valores veritativos –Verdad y Falsedad–, a tres valores: Verdad, Falsedad, Absurdidad. Gaston Bachelard ha comentado, al respecto: "¿Es preciso continuar presentando el principio de Heisenberg como un *principio físico* y conservar, respecto a una lógica inmutable, su aspecto de irracionalidad? ¿O es preciso, por el contrario, incorporarlo al sistema mismo de la razón, en tanto que *principio lógico*? Ya es muy interesante el simple hecho de que pueda ser planteado este dilema" (Cf. mi *Lógica Moderna*, 1949, Parte III, cap. IV). Tal era la clase de hechos que me llevó entonces a negar la lógica en sí, a substituirla por la *logicidad*. La idea, claro está, se apretaba por doquier en el ámbito de la filosofía de las ciencias. Lo implicaba, por tanto, prédica alguna de irracionalismo. La logicidad –o capacidad logificadora– es de por sí garantía bastante a la llamada *unidad de la razón*, y ésta puede mantenerse sin contradicción en base a un *proceso evolutivo* de la *ratio*. Me complace recoger las siguientes líneas de Ludovico Geymonat, al finalizar su libro de 1954, sobre *El Pensamiento Científico*: "Afirmar que no existe una lógica única, que no existen teorías científicamente "absolutas", no significa de ninguna manera un desconocer la profunda e inevitable continuidad en la historia del pensamiento científico".

miró asombrado y se apresuró a despedirse. Tenía mucha prisa, al parecer. Pues sospechaba yo tal reacción en los lectores, será fácil imaginar mis angustias de entonces. Como terapia y resorte, me sirvieron en mucho algunos estudios sobre Filosofía del Arte. ¿Qué había sucedido en el campo artístico? ¿Qué era la belleza en sí, perseguida por la vieja Estética? ¿No estaban reconocidas múltiples estéticas, todas ellas derivadas de la simple y vacía aptitud del hombre que se califica de *artística*, y todas las cuales se formaron conjugando tradición y visualidad nueva? ¿No existía, incluso, una teoría muy fundada, en la cual se declaraban *voliciones* todos los sistemas estéticos y las estéticas aplicadas de base? La Lógica de la Verdad no puede tener mayor justificación absoluta que la estética de la Belleza –me decía–. En arte no hay intuición eidética que la exprese, sólo la comparación histórica la ha ido descubriendo lentamente, al hilo del proceso mismo. Desde luego, tampoco existe intuición esencial segura sobre la relación entre las historias de la lógica y del arte. Sin embargo, cierta *funcionalización* naciente me amparaba y me sostenía. Sin ella, no hubiera publicado libro tan comprometedor. Y ese funcionalizarse era, justamente, el de la idea misma de funcionalización. Las formas –me decía–, una vez separadas se funcionalizan y actúan aplicadamente, incluso en campos ajenos al de su origen. Pronto lo confirmé en Scheler. Este sólo acierta, sin embargo, al descubrir que la razón crece categorizando formas; pero yerra al no comprender que las formas de posible funcionalización transcienden mucho lo estrictamente eidético. El hombre, a lo largo de su dura ascensión humanizadora, en su alzarse a las cumbres del espíritu –obra de sus afanes–, no puede permitirse el lujo de desdeñar sendas ni posibilidad alguna. Nuestra sabiduría crece con todo y sin distingos o discriminaciones. El *tras-saber* se alimenta de *todo* lo sabido.

¿Qué hemos ganado con estos giros y revueltas, que el buen lector me perdonará? En la auténtica intelección de realidades no se dispone de un fácil decir a mano, consabido y aceptado por todos. Este sólo vale para lo ya *ex-puesto* y *ex-presado*, o sea para el ámbito exterior y previo de la mente, para el heredado nivel de partida. “Lo fácil de entender ya era sabido”, nos advierte Hegel. En tal *ex-poner*, *ex-presar*, el decir resulta repetir, recordar. Con lo escondido, en cambio, trátase

de un palpar y sacar a luz, justo para verlo. Lo visto, claro está, debe ser perfilado y comunicado a su vez, incluso ante uno mismo. ¿Qué términos emplear al caso? Como las intelecciones se ligan entre sí, con frecuencia conviene respetar las viejas palabras y rehuir tenazmente los neologismos. Desde luego, consérvase el peligro de resbalar por la pulida superficie en uso. Para evitarlo y potenciar la nueva significación aprehendida, es aconsejable describir previamente la curva exacta que asciende desde la raíz al fruto. De ahí que bien nos valga la sentenciosa advertencia de Hegel –aunque la empleara éste por otras razones–: *el camino del espíritu es el rodeo*. Nuestros giros y revueltas provienen del persistente asedio a la esencia de ese fenómeno humano llamado *sabiduría*, al menos del intento de aproximación a su significación verdadera. Sabemos por ello *qué es la sabiduría*, *dónde se genera*, *cómo procede*, *para qué sirve*. Hemos comprobado que consiste en el *resultado de cierto quehacer*, *tras otro en parte afín*, *aunque diferente*. La sabiduría no es el conocimiento, si bien grana a su socaire. ¿Cómo entender tal granar? Me temo necesario otro rodeo, que prometo será el último. Para abreviarlo, recordemos las palabras de Whitehead: "No se puede ser sabio sin tener cierta base de conocimientos; pero es fácil –añade– adquirir conocimientos y permanecer carente de sabiduría". No se predica, por tanto, cual resultado inmediato del mero conocer ni de entrega alguna ajena, sino justo en cuanto producto de una actividad propia y nueva ante lo entregado o conocido. La sabiduría *se trabaja*, no se recibe graciosamente. Consiste en sutilísimo instrumental aprestado por el hombre de arriba abajo. No importa al caso que también pueda estar ahí, es decir, en otras mentes humanas, incluso dentro de la ciencia misma –cual la estética del quehacer artístico deja su huella y carácter en toda obra de arte–. Cada íntima sabiduría fórjase en quehacer personalísimo –que, en cierto modo, equivale a una obra de arte–. Sin ella, lo conocido poco aprovecha y vale. Whitehead ha insistido con perspicacia en tal punto. "Llama "conocimientos inertes", propios de mentalidades embotadas, los no dominados por la sabiduría. Y observa al paso que los antiguos comprendieron mejor que nosotros esa necesidad de dominio, aunque fallaron en sus métodos. La búsqueda de sabiduría, su

logro y ejercicio, es sin duda alguna problema cardinal en toda vida humana. Siempre hay, claro es, alguna sabiduría espontánea, pues la experiencia educa por sí misma. Pero importa en mucho acrecentarla y depurarla para su plena y excelente función rectora. La educación –en su sentido estricto, que no debe confundirse con la mera enseñanza– pretende ayudar precisamente en tal quehacer personalísimo. No la transmite sin más ni podría hacerlo por sí misma, pero está en su mano cierta presión propiciadora. ¿Cómo presionar mejor y más a fondo en los espíritus? Pese a la claridad mayor que del problema tenían los antiguos, los medios puestos en juego por ellos para lograrlo no fueron eficaces. Whitehead no deja de tener razón cuando afirma, en modo tajante, que "fallaron lamentablemente". Con todo, no debe entenderse dicho fallo en cuanto desvío de la verdadera cuestión. De hecho, utilizaron una de las vertientes en el acceso a la sabiduría, cabe incluso decir que la más próxima, sólo que la consideraron exclusiva. Tal limitación es comprensible históricamente. Pues los sofistas –y en general, la filosofía– utilizaban el *diálogo* como método, en base a diálogos filosóficos creyeron impartir la sabiduría en las almas jóvenes. No desconocieron, desde luego, sus peligros. Y es curioso que fuere precisamente Platón quien mejor los precisara. Al final del séptimo libro de *La República*, prohíbese a los adolescentes la *dialéctica*, pues se divierten con ella, tienden a degradarla en *disputa*, concluyen "por no creer en nada". La dialéctica –añade Platón– sólo es buena para "espíritus sólidos y graves", por lo cual no debe permitirse su uso "al primero que llegue". La bondad dialéctica implica una evidente culminación espiritual, basada en un dialogar (*dialegesthai*) ordenado y serio, expresión por su parte de la dinámica propia al pensamiento correcto, libre de compromisos, sólo ansioso de verdades. Baste recordar que dialogando perfilaron los griegos la filosofía, tronco común a todas las ciencias. A mi juicio, la actitud dialogante de la mente es la única garantía al progreso humano. Y es por ello que el aprendizaje del auténtico diálogo siempre será la vía de entrada a la sabiduría. Los peligros denunciados por Platón no son desdeñables, deben tenerse bien en cuenta, justo para soslayarlos limpiamente. Pero lo humano "es" peligro. Dicho no olvidarlos

retraerá el dialogar a constante vigor ético, imprimirá en las mentes el respeto por la verdad. No se dialoga de veras para *falsi-ficar*, sino para *veri-ficar*. Todo tiene –debiera tener– su ética y su estética. Y en primer término, el ejercicio pensante, pues de su pulcritud no sólo depende nuestra visión del mundo, dependemos nosotros mismos. Pese a sus peligros –insisto–, no hay otra puerta grande a la sabiduría. Esta se seguirá formando, engrandeciéndose, mediante el pensar solitario, pero sólo en cuanto esquema pleno de la dinámica que al dialogar corresponde. Todo pensar *partidista* es parcial, termina en desvíos y vías muertas, ni siquiera prospera, pues el pensamiento vive al compás de la objeción, se fecunda dialécticamente. Como todo lo humano, necesita *resistencias*. Este requisito, a su vez debe conjugarse con la *insistencia*. Justamente, la gracia vital del diálogo –ese su dispersarse en múltiples puntos de vista–, provocó en la antigüedad cierto embotamiento del instrumental mismo, pues no supieron conservar el equilibrio entre el *insistir* y el *resistir*. De ahí que fuera venciendo a la divina libertad verificadora el libertinaje falsificador. La alarma de Platón tenía su fundamento. Y lo sigue teniendo aún. Tan bastardeado vemos el dialogar hoy, que no sólo está en sospecha –pese a las *mesas redondas* tan en boga– sino que parece arte olvidado, se ignora su ética y estética por completo. Casi extrañaría observar –si no supiéramos el porqué– la curiosa paradoja actual: democrática de nombre –todos tienen derecho a la palabra–, individualista de hecho –nadie escucha a los otros, se habla como loro en jaula–. Una clara y amena fenomenología del diálogo –cuya necesidad sentía yo con urgencia en mis años de estudios jurídicos y cuya motivación adivina el lector–, acaso produjera saludable influencia en las almas jóvenes, en los escultores del porvenir. Resaltarían así sus notas esenciales, sobre todo la básica: la del *clima vital* a su desarrollo. Pues el diálogo jamás pierde contacto con la vida cuando de veras lo es. Parte de ésta, a ella se encamina, recurre a lo vital en cada instante. Y ya se sabe que la vida es una y múltiple, jamás se repite por entero. Justo por ello, los interlocutores permanecen abroquelados en sus insalvables perspectivas. Esto implica que el diálogo condensa lo humano a cabalidad: parte a lo intemporal de la esencia desde el

único punto posible de arranque –la humana temporalidad, la posición propia a cada uno–. Si se diera de golpe la esencia de las cosas, éstas no herirían nuestros corazones reclusos, aherrojados al *hic et nunc*. Tras esta nota básica, se comprende sin esfuerzo su congruencia con las restantes. Por ejemplo, toda verdad se adentra en las almas por *convencimiento*. Como indica la raíz de este vocablo, la verdad es el resultado de una lucha. Trátase, claro está, de un *vencer* con musculosa habilidad mental, es decir con razones que eliminen los errores iniciales hasta *patentizar* lo *auténtico* de algo. Por eso se recurre a *de-mostrar*, o sea a señalar, declarar, manifestar o poner de manifiesto el objeto de la pelea. Lo mostrado no es, claro está, algo físico y tangible, sino de estofa mental y visible –abierto a la mirada, *patente*–. Tras este partir de vitales perspectivas, el diálogo apunta al *complejo relacional* de todo conocer. Decía Husserl que lo expresado en toda expresión tiene dos vertientes: el contenido subjetivo y el objetivo. Y en este último –añadía– hay tres niveles: significación pura, sentido impletivo y objeto. Husserl los ligaba con insistencia. Para que las significaciones puras hallen su cumplimiento –dice– deben incorporar el sentido impletivo –de *implere*, llenar, cumplir– que las robustece con las implícitas ilustraciones objetivas. Pero el *sistema* dialogante es más amplio aún. No debe perderse de vista, en efecto, que todo fijar perfiles esenciales no ocurre en el vacío, asienta los pies en tierra, funciona como construcción del hombre en su mundo. Ortega ha subrayado como nadie este cordón umbilical de las ideas. “Una idea –afirma– es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida”. Obsérvense las consecuencias. Si la idea es, en el fondo, inseparable de una situación –como tal, inefable en definitiva–, y si “pensar es dialogar con la circunstancia”, hay que enfrentarse a ésta con decisión para entender por dentro el correspondiente pensar. No será tarea fácil, desde luego, pues en cierto modo la circunstancia también va *dentro* del pensante. Otro modo de expresar esta tesis consiste en decir –a uso orteguiano– que todo texto pertenece a un contexto, al cúmulo de ideas en vigencia, sobre y desde las cuales funciona el pensamiento. No sólo deben negarse las ideas *eternas* y *utópicas* –reconociendo su dimensión vital–, sino que conviene eviden-

ciar, poner en claro, *des-cubrir* el basamento o contexto sobre el cual apoyen sus pies los dialogantes. El pensar individual mismo –el *diálogo silencioso del alma*, según poético decir de Husserl–, puede y debe beneficiarse de esta triple dimensión vital. Por desgracia, reconozcamos que suele tender a excesivas economías: mienta, apunta, asoma sólo lo ya pensado, elude con cierta irresponsabilidad los estorbos –olvidando que por tales resistencias se engrandece–. De ahí que planee por lo común en la fácil pero enrarecida atmósfera de los puros conceptos. Y éstos, aunque de mucho sirvan, por necesarios que sean, restan vida, anquilosan, detienen el fecundo progresar. Este avanza mediante "esquemas de conexión" –como dice Whitehead–, pero sabiendo dejar a un lado el instrumental ya embotado. Escuchemos sus palabras: "El entendimiento ofrece dos modalidades de progreso: la reunión de detalles dentro de un esquema preestablecido, y el descubrimiento de nuevos esquemas mediante la acentuación de nuevos detalles. La inteligencia de la humanidad ha sido detenida por el dogmatismo de los esquemas de conexión"[(63)]. Tal es el peligro del pensar enquistado en su pasado, ciego a la lección de las cosas mismas. El diálogo, en cambio, y justo por su carácter o virtud –la sonora comunicación de dos pensares no idénticos–, retrae lo pensado a la situación objetiva, liga contextos, bucea en las expresiones subjetivas. La triple dimensión vital queda así vigente, se impone de hecho, por muy elevada y somera que fuere la comunicación. La palabra del diálogo tiene carne, peso vivo, volumen. Claro está que hasta aquí pudiera ser confundida con la disputa. Nadie puede negar, sin embargo, que se diferencia de ésta en la intención. El dialogar persigue verdades tras las palabras. No está en sus ansias el vencer, sino el convencer y convencerse, descubriendo o patentizando

---

(63) Whitehead: *Modos de Pensamiento*, I, lección tercera.

Se ha insistido por parte de diversos historiadores de la ciencia, y sobre todo desde la visión más profunda del epistemólogo, en el estorbo de ideas y principios científicos, de evidente fecundidad en su momento, cuando se trata de interpretar nuevos hechos no coherentes con dichos principios e ideas. Acaso haya sido Gaston Bachelard quien mejor supo realzar el carácter dialéctico de la ciencia, el de su lucha por superar los obstáculos que representan las viejas formas. Incluso ha perfilado su tesis bajo este título muy significativo: *La Filosofía del No.*

la realidad misma. Un noble dialogante siente el más alto placer intelectual incluso en la amargura de la derrota, si implicare auténtico descubrimiento. Y pues parte de un ignorar, persigue descubrir y aprehender lo abierto en la carne de las cosas; su logro no se queda en lo utópico, retorna forzosamente a la abertura de origen. Basten estas notas elementales para visualizar su valor pedagógico. Es por ellas que Platón realzaba el coloquio personal sobre la palabra escrita, sobre el pensar sin opositor. En efecto, en el diálogo vive algo más pregnante y fecundo que las meras palabras, justo porque cada una de ellas es de por sí *la palabra* "*y*" *el hombre*. El hombre la acompaña, no sólo por respaldarla, sostenerla responsablemente –lo cual se continúa, por lo demás, en la obra escrita–, sino por *expresarla*. La comunicación tórnase así más plena, pues a los aspectos objetivos –los del significar y el sentido impletivo–, únense los subjetivos, los del espiritual mostrarse de las almas. Todo dialogar confiesa. Se comprueba, por tanto, que el recurso educativo de los griegos en modo alguno era desacertado. Lo erróneo en ellos ha sido la exclusividad del recurso. Creyeron –cual la paloma de Kant– que podrían volar mejor en el vacío. Y así transformaron en libertinaje las encontradas libertades de ese doble pensar que es el diálogo. La necesaria *resistencia* real fue sustituida por argumentos artificiosos; la ajustada respuesta de las cosas, por juegos de palabras. En este sentido, sí tiene razón Whitehead, cuando escribe: "El único camino a la sabiduría es la libertad en presencia del conocimiento. Pero la única senda al conocimiento es la disciplina en la adquisición de hechos ordenados". La *enseñanza de materias* –la vía peraltada al máximo y con toda exclusividad por los modernos– *resulta ser la otra vertiente forzoso en la búsqueda de la sabiduría*. Juega el papel de resistencias al libre ímpetu del espíritu, al puro insistir de sus formas categoriales. Por eso es posible su vuelo. En suma, el rigor y exactitud de la ciencia –el sujetarse a "disciplina", que dice Whitehead– da vida y fortifica la libertad espiritual; la cual es, por cierto, la auténtica fautora o favorecedora de la sabiduría.

¿Qué hemos ganado?, vuelvo a preguntar. En cierto modo, la fórmula misma de la sabiduría. ¿Y cómo expresarla? Ya puedo precisar:

dialogando científicamente. Los dos términos de esta fórmula –tan vacía e inerme, de haberla adelantado sin rodeos ni previa puesta en forma–, gozan ahora de la debida impleción. Dialogar no es cualquier charla donde las palabras se sucedan al azar de asociaciones fáciles e infundadas. Su libertad se ajusta a la disciplinada imposición de la ciencia. Entiendo esta última expresión en el sentido inequívoco que tiene desde la modernidad: un saber construido *desde abajo*, que ya no persigue esencias intemporales, sino la *cuantificada regulación*, la ley que perfila el comportamiento de los fenómenos. Desde ese disciplinado ordenar, y no en el vacío, apoya su ala el espíritu. Con el crecimiento de la sabiduría, aumenta su autonomía de vuelo. Y bien sabemos ya que no desciende de lo alto, cual Pentecostés milagroso, ni se goza sin más, como prenda natural, graciosamente concedida. La sabiduría viene del sudor y las lágrimas, trabajando tesoneramente, en disciplinado encadenarse. La misión educacional, por tanto, consiste en despertar esta doble, casi contrapuesta actitud en las almas: *el ejercicio de la libertad*, *el sometimiento a la disciplina*. Pero nunca separadas, con exclusivo furor. Muy al contrario, conjugándolas, buscando la síntesis superadora, la constante ascensión en la mutua ayuda. Así el saber obtenido desde las cosas y sobre ellas redunda en beneficio propio, aumentará nuestra capacidad de aprehensión en lo real, revierte de nuevo sobre nosotros. Constituye algo más complicado que una ronda, funciona como doble espiral, en profundidad y altura.

Tal misión ya se cumple –debiera cumplirse– en primaria. Y a nivel universitario, continúa –debiera continuar– dicha tesaurización humanizadora. Pero es precisamente durante el lapso de la enseñanza media que cobra –debiera cobrar– importancia suma. La primaria sólo considera al simple ciudadano y pretende prepararle para la vida común. Por eso es y debe ser obligatoria, con todas las consecuencias que ello implica. En el otro extremo, la Universidad se preocupa por una minoría destinada al especializado investigar. De hecho no persigue una sabiduría en sí y ecuménica, sino las respectivas facetas que sirvan de fermento a las diversas ciencias que abarca. La Universidad divide los espíritus, justo para potenciarlos. Su misión consiste en poner en forma los talentos, y

éstos siempre lo son para algo muy determinado. Entre ambos extremos, los estudios secundarios se caracterizan por dos notas conjuntas: preparan los *espíritus* de futuros profesionales que carecen aún de *vocación* definida. Por tanto, cultiva sabidurías para todo y para nada en concreto. Desde esta fórmula innegable, creo cobrará sentido esta otra: *se educa para ver*, *pensar y decir*. No es fácil saber ver, en efecto. La mirada suele resbalar por la superficie de las cosas. Tampoco es espontáneo el saber pensar, pues requiere en su uso ciertas habilidades y falsillas que lo empujen y lleven a su cumplimiento. Además, el pensar prodúcese sobre dos vertientes: el *pensar del ver* o pensar *noético* –que es directo discurso sobre las cosas mismas–, y el *pensar del pensar* o *dianoético* –que es actividad de segundo grado, vuelta sobre sí misma para aquilatarse y demostrarse–. Ya se advierte de por sí que esta segunda vertiente del pensar –la demostrativa, opuesta a la investigadora– toma contacto con el decir –sea oral o escrito–. Esos tres actos espirituales, los del *ver*, *pensar* y *decir*, no son independientes, conviven, acrecientan su poder *mancomunadamente* (como *única mano para todo*). Hay un refrán –sólo en parte injusto– que conviene repetir al caso: *quien bien sabe*, *bien dice*. Añadamos por nuestra cuenta: *quien sabe*, *ha visto*. Ver, y no oír, se entiende. El verdadero saber no consiste en mero repetir cuanto haya ingresado en el aprendizaje. No es *sabor de* palabras, sino de cosas. Quien sabe de veras ha olvidado las palabras del maestro. Más al fondo de este saber directo, afincado en las cosas, está el sabedor, el sujeto mismo de los saberes. Desde él actúa la sabiduría, consustanciándose con su manera de *ver*. Y agigantándose en el trance, justo para beneficiar el *pensar* y el *decir*. Pues la sabiduría nunca se tiene del todo, no es completa y cabal; crece y disminuye, semeja flecha en vuelo. Cuando un escolar, por joven que fuere, ante un tema cualquiera y sin previo estudio, sale del paso pensando exacto y diciendo justo, bien puede afirmarse sin grave error que ya goza de cierta sabiduría. Mas pronto la perderá, de quedarse en ella.

En la enseñanza media, es el puro fundamentar sabiduría cuanto en verdad interesa. Busca poner a punto un instrumental para un talento en cierne. He aquí algo muy sencillo, casi obvio, pero siempre olvidado. Este olvido lleva al doble error usual: exigir excesiva materia y desdeñar

el espíritu. Se enseña demasiado y, al mismo tiempo, muy pobremente. Y los escolares salen con indigesta ración –presta al olvido–, pero sin sabiduría básica ni vocación perfilada. Justo, lo único que debiera importar al caso: sabiduría y vocación. Y ésta sólo cobra sentido desde aquélla. Ninguna voz se oye en el vacío.

(1966)